Vol. XLIV] January—December 1988 [1-4



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITORS

Gaya C. Tripathi

Maya Malaviya

I S S N 0016—4461

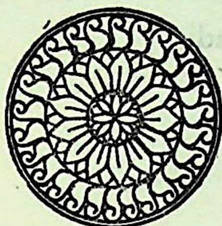
Journal of the
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapaeetha
(formerly : *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*)

A Journal devoted to Oriental Studies in general and Indological Studies in particular

The sketch on the cover depicts the pillared Corridor of a South Indian temple.

Published by
G. C. Tripathi, Ph. D., Dr. Phil., D. Litt.
Principal
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad-2
India

Vol. XLIV Jaunary-December 1988



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITORS

Gaya C. Tripathi

Maya Malaviya



Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha

Chandrashekhar Azad Park

ALLAHABAD-2

1992

The Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha is a constituent Institute of *Rashtriya Sanskrit Sansthan*, Delhi, which is run under the auspices of the Ministry of Human Resources Development, Govt. of India.

•

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम् ।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय ।।

•

Annual Subscription

Indian : Rs. 60/-   Foreign : $ 15/-

(*including postage and registration charges*)

Printed at
• Arvind Printers
Beli Road, Allahabad
• Shakuntal Mudranalaya
34, Balrampur House, Allahabad-2

JOURNAL

OF THE

GANGANATHA JHA

KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETHA

Vol. XLIV **January-December 1988**

CONTENTS

ENGLISH SECTION

HINDI–SANSKRIT SECTION

गैर्वाणी-गौरव-ग्रन्थमाला

शङ्करमिश्रप्रणीतः रसार्णवः सम्पादकः डॉ० किशोरनाथ झा

ARCHAEOLOGICAL TESTIMONY OF *SURUṄGĀ* AND THE MAURYANISM OF THE *ARTHAŚĀSTRA* OF KAUṬILYA

SURESH CHANDRA MISHRA

Delhi

The occurrence of the term *Suruṅgā* in the sense of 'underground passage' in the *Arthaśāstra of Kauṭilya* is not a sufficient proof of a later date of this text. The findings from Pāṭaliputra and Kauśāmbī prove the knowledge and existence of *Suruṅgā* at least by the Mauryan age.

Frequent reference to the term *Suruṅgā* in the sense of underground passage or tunnel in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya[1] (here after KA) is taken as one of the major grounds against considering this text as a work of the 4th century B. C. On the contrary, it has been taken as an additional argument supporting the view of the later date for this work. The proponent of this view is M. Winternitz, who, following Otto Stein, does not think it possible to derive Greek

---

1. R. P. Kangle, *The Kauṭiliya Arthaśāstra*, Part I, Bombay, 1909, 1.20.2, 5.2.42, 7.17.33 ; 12.5.18-20, 13.1.3, 13.2.16, 44, 13.4.9.

Syrinx from the Sanskrit *Suruṅgā*, whereas he finds that *Syrinx* in Greek has an etymology.[2] According to him subterranean passage called *Suruṅgā* occurs in connection with siege operations or burglaries, or love intrigues in poetical and technical works from about the 3rd to the 12th centuries.[3] In his opinion those scholars who see in the K. A. a work of the 4th century B. C. will have to reject the derivation of *Suruṅgā* from Greek *syrinx* and to find an etymology of the word in Sanskrit.[4] Another point which is made in favour of the late date of the *Arthaśāstra* is that Greek *syrinx* in the sense of subterranean passage, does not occur before the 2nd century B. C. in Greek literature and that in Indian literature the word *Suruṅgā* cannot be proved for certain to occur before the 3rd century A. D.[5] On the question of how *syrinx* came to India Winternitz quotes the view of Stein who attributes its knowledge to India through Indians serving in Hellenistic armies.[6] This has become another ground for Winternitz's upholding the 3rd century A. D. as the date of the *KA*.[7]

A non-Sanskritic Indian origin for *Suruṅgā* is suggested by F. B. J. Kuiper, the Khmer *ruṅ* in the

---

2. M. Winternitz, "*Suruṅgā* and the Kauṭilīya *Arthaśāstra*", *Indian Historical Quarterly*, 1925, p. 420.
3. *Ibid.*, p. 431.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 432.
7. *Ibid.*

sense of 'a hole' and santali. *Suruṅ* also meaning 'a hole' is at the basis of the Sanskrit *Suruṅgā*. He very rightly cautions that one must be on one's guard when postulating a linguistic influence from Greece on India.[8] A Greek origin for the word *Suruṅgā* can by no means be taken for granted.

The scepticism of Winternitz regarding the possibility of any etymological derivation of the term *Suruṅgā* in Sanskrit, does not hold good at all, for there are many etymological derivations for the same in ancient Indian lexicons.[9] Hemachandrāchārya very rightly defines *Suruṅgā* as a fissure or secret underground passage and derives it as: *saratyanayā suruṅgā*, "*sartteḥ surca*" (*uṇā*. 108) *ityuṅga*.[10]

It is very surprising that Otto Stein and Winternitz, and following him a very large number of other scholars on the basis of *Suruṅgā's* derivation from Greek *syrinx*, should have assigned the *KA* a date of third century A. D. Etymological derivation apart, at least archaeological evidences from two places go to prove the antiquity of *suruṅgā* much anterior to and coeval with Greek *syrinx*. The subterranean passage as alluded to in the *KA* has been found by Waddel in the *Aśokan*

---

8. *Acta Orientalia, XVII*, (Leiden, 1939), pp. 30-34.

9. The etymology suggested by *Halāyudhakośa* is : *su+rujo Bhaṅge; ghaña kutvaṁ numi pṛṣodarādiḥ*, J. S. Joshi (ed.), p. 715; *Vācaspatyam* derives it as *su+ruj aṅga ca pṛṣodarādi*, iv, p. 4318.

10. *Suruṅgā tu sandhilā syād gūḍhamārgo bhuvo'ntare*. *bhūmikāṇḍa* 51 Hargobind (ed.), *Abhidhānacintāmaṇiḥ* (4.51), p. 393.

strata near Dargāh leading to Pañcapahārī in the excavation at Pāṭaliputra. Relying on a village tradition which spoke of the existence of a subterranean masonary passage leading for several hundred yards in a north-westerly direction, Waddel undertook the excavation at Kumarāhar where by lateral mining he was able to reveal a structure of large bricks twelve feet below the surface with a cavity partly faced which looked as if it might be a passage. But owing to objections against further undermining of the houses over it, the task was abandoned mid-way and the interesting question of this subterranean passage remains unsolved.[11] The excavator thought it to have been a building once upon a time above ground, while the village legend says the passage leads to the Dargāh about a mile to the north-west, there is also at the latter place a subterranean passage twenty feet below the surface and also running north-west, in the direction of Bhiknā pahārī.[12]

Waddel has drawn our attention to a stone passage 25 feet below the large ancient well on the borders of the Gunsāgar. According to the then current tradition it led to Bhiknā pahārī on the one side and to the subterranean passage at Kumarāhar on the other, each of the points being nearly a mile distant. He saw its orifice on the north-west border of the well having regularly

---

11. L. A. Waddel, *Report on the Excavation at Pāṭaliputra*, Patna, 1903, p. 30.

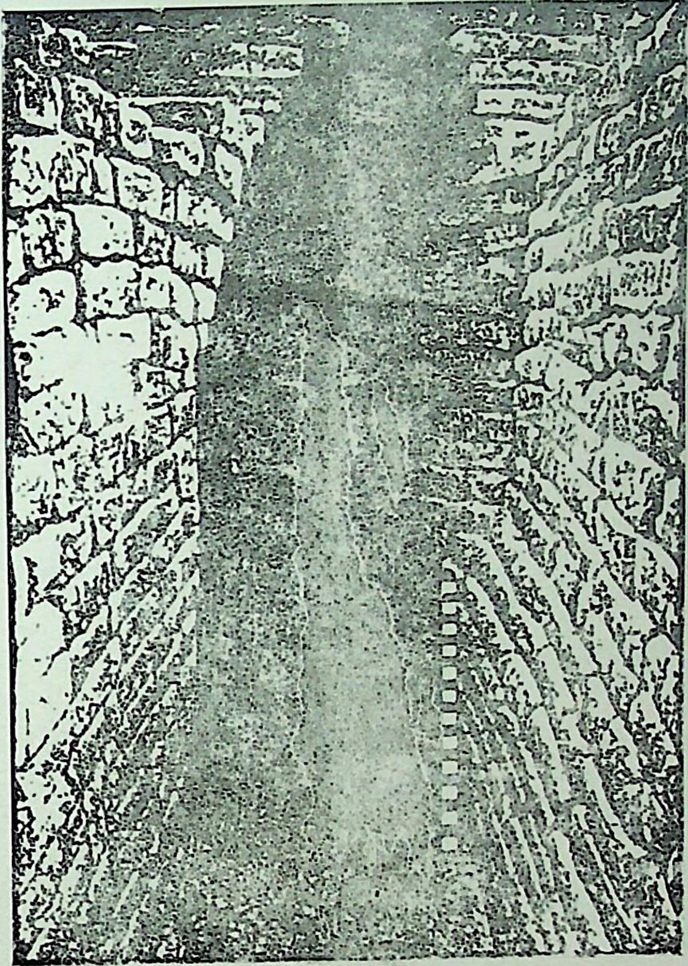
12. *Ibid.*

Plate I

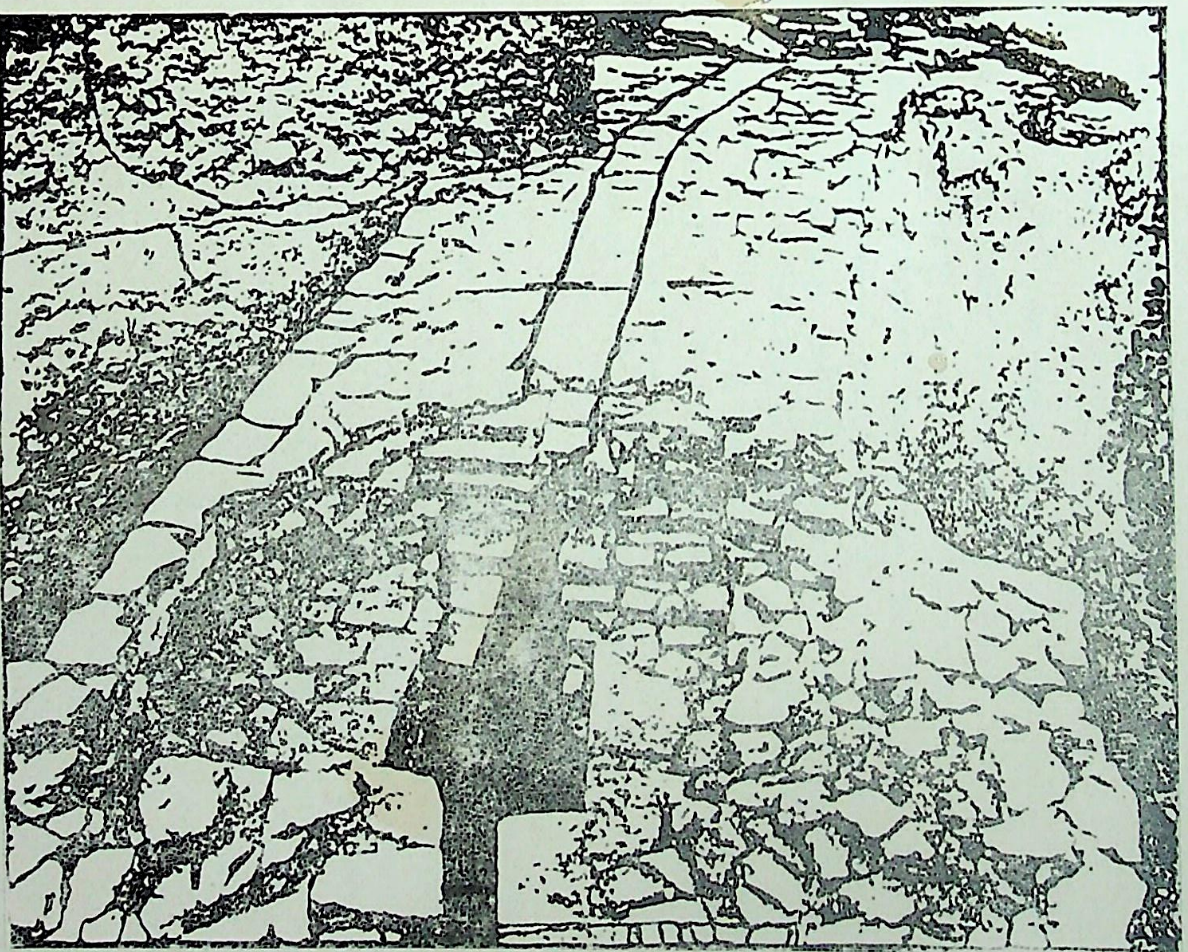


Curved wall and the enclosed passage at Kauśāmbī

Plate II



A. Corbelled arch of the passage at Kauśāmbī



B. Man-hole in the passage at Kauśāmbī

built lintelled doorway of stone. It was explored for a few yards.[13]

Much more pronounced evidence comes from Kauśāmbī where excavations have thrown valuable light on early fortification and its modification in successive periods necessitated by changing ideas of defence. Structural existence of a curved entrance, enclosing an underground passage built on corbelled arch is revealed in structural periods III. II and III. 12, that is, during c. 465 B. C. to c. 395 B. C. and c. 395 B. C. to c. 325 B. C. respectively.[14] The *Marmāvabodhinī ṭīkā* on the *Harṣacarita* of Bāṇa defines *suruṅgā* to be a curved underground trench;[15] a definition well corresponding to this structure.

To the structural period III. 11 belongs this curved wall measuring 63 feet 4 inches and 67 feet 10 inches respectively on the inner and outer (city) sides of the curve. It was 6 feet 10 inches wide and encased a stone-paved passage 6 feet 10 inches deep. The wall available to a height of 7 feet 9 inches and comprising 32 courses was built in the packing against subsidiary rampart 2. At its northern junction with revetment 2 there were traces of guard rooms.[16] According to the description of the excavator, the passage had a corbelled arch finally

13. *Ibid.*, p. 43.
14. G. R. Sharma, *The Excavations at Kauśāmbī* (1951-59), Allahabad, 1960, p. 41.
15. Śūranāḍ Kuñjan Piḷḷai (ed.), *Harṣacarita of Bāṇabhaṭṭa with the commentary Marmāvabodhinī of Raṅganātha* (Trivendrum), 1958. VI p. 302.
16. G. R. Sharma, *op. cit.*, p. 32

capped with bricks laid width-wise. At either end of this passage was pair of slits, 3 feet 5 inches wide and 3 feet 5 inches set inside the walls into which the planks may have been inserted. In the curved wall two manholes (2 feet × 2 feet) divide the extent length in three nearly equal parts, G. R. Sharma, on the basis of the above descriptions, has rightly taken this passage to be underground tunnel instead of a drain.[17] During the life span of structural period III. 12, the curved wall was rebuilt and the second manhole closed.[18]

In order to test the Mauryanism of the textual references to the term *suruṅgā*, a tally between the archaeological exhibits of the structural remains of *suruṅgā* and its description in the text becomes imperative. Our text[19] prescribes the construction of a living chamber in the centre in accordance with the procedure laid down for the treasury, or a maze-house, with concealed passages in walls (*gūḍhabhitti*) and its centre, a living chamber, or an underground room with many subterranean passage (*suruṅgā-saṃcāraṁ*) having its outlets covered by the post, or the wooden image of a deity and above it a place with a staircase concealed in a wall or having an entrance and an exit through a hollow pillar as a living chamber with the floor fixed to a mechanism and thus capable of sinking below in order to counteract a calamity. In another reference we have suggestions of

17. G. R. Sharma, *The Excavations at Kauśāmbī* (1957-59), Allahabad, 1960, p. 33.

18. *Ibid.*

19. *KA*, 1.20.2.

making underground passage with many openings upto the enemy camp.[20] There is also a suggestion of an escape by an underground passage or its opening (*Kukṣi-pradareṇa*) or by breaking the rampart.[21] The agents are shown entering the hollow images of deities (*daivata-pratimāchidra*) in fire sanctuaries by an underground passage.[22]

Apart from making references to *suruṅgā* in the *Arthaśāstra*, these citations are important in that they refer to the existence of holow posts or images on the outlets of the *suruṅgā* and *gūḍhabhitti*, that is, concealed walls in the scheme of fortification and strategy.

The high antiquity of the existence of *suruṅgā* is very well demonstrated by the two excavations referred to above. Although the underground passage at Kauśāmbī, with two manholes almost at an equal intervals at the roof of it does not give any evidence for existence either of a hollow pillar or perforated images over these manholes, one can think of the presence of such a contrivance which might have been employed to hoodwink the enemy. Waddel refers to the image of Bhiknā Kuṅwar over six feet high found at Bhiknā pahārī, having the shape of elongated hillock deeply scooped out on its southern face to form into masses with a deeper recess between them near the centre from which latter point to a track runs obliquely down to the

20. *Ibid.*, 12.5.16.
21. *Ibid.*, 12.5.36.
22. *Ibid.*, 13.1.3.

bottom.[23] He has compared this with the abode of prince Mahendra.[24] But the description gives us an impression as if the image found could be compared with the hollow images of the *Arthaśāstra* which were used for some strategic purposes

Although G. R. Sharma terms the passages with the flank walls leading from the top to the toe of the rampart found in the structural period III. 13[25] and also in structural period III. 15[26] as a tunnel, but in view of the similarity of its description with the concealed wall of the *Arthaśāstra* it should be considered a distinct class in itself and may be taken to be a *gūḍhabhitti* and *gūḍhabhitti-sopāna*, that is, concealed wall and the flights of steps with concealed walls. The life span of the structural period III. 13 would fall between century 325 B. C., and 255 B. C. a period very much falling in the range of Mauryan period.

A graphic description of the building of two subterranean tunnels in Kāmpilya by sixty thousand warriors and seven hundred men under the supervision of the royal counsellor Mahosadha is preserved in the *Jātaka*. The mouth of the great tunnel (*mahāummagga dvāram*) was upon the bank of the Ganges whereas the entrance to the small tunnel (*jaṁghumaggassa dvāram*)

---

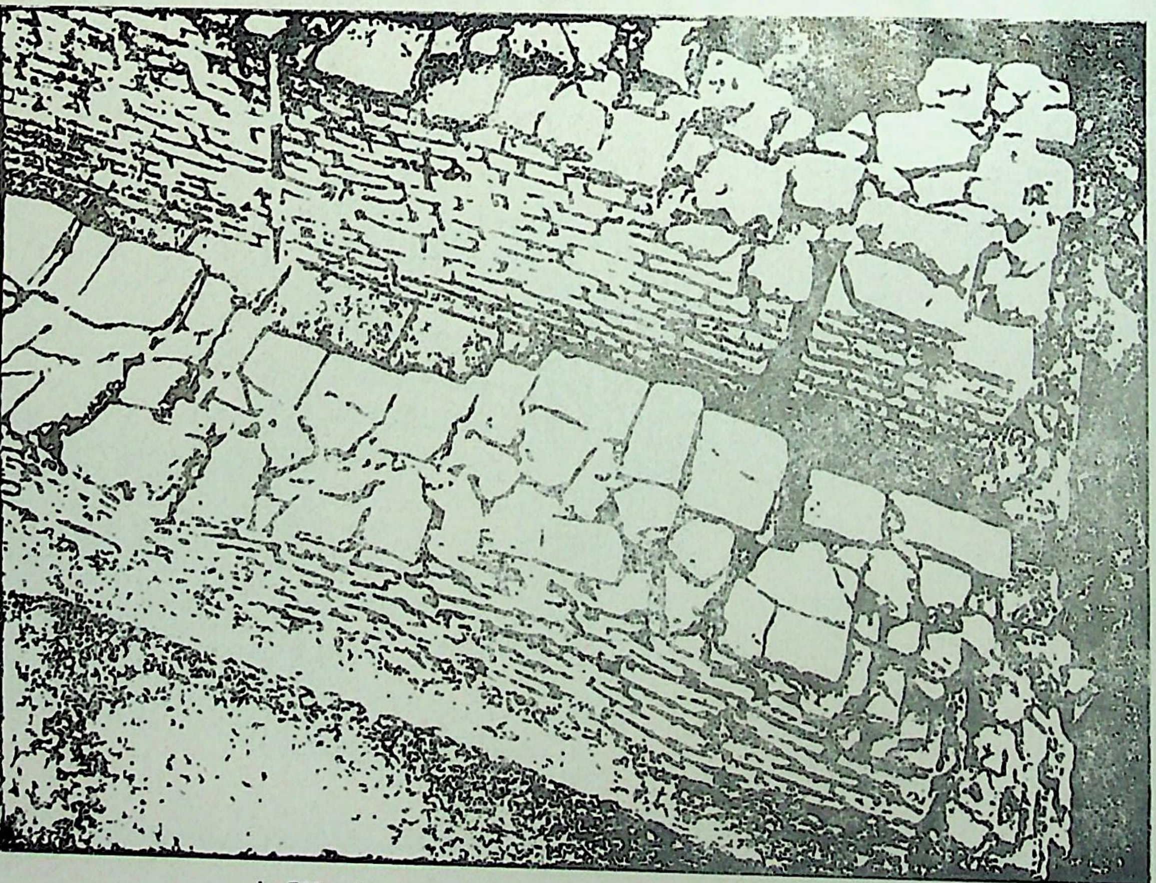
23. L. A. Waddel, *Reports on the Excavations at Pāṭaliputra*, 1903, p. 13.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 34

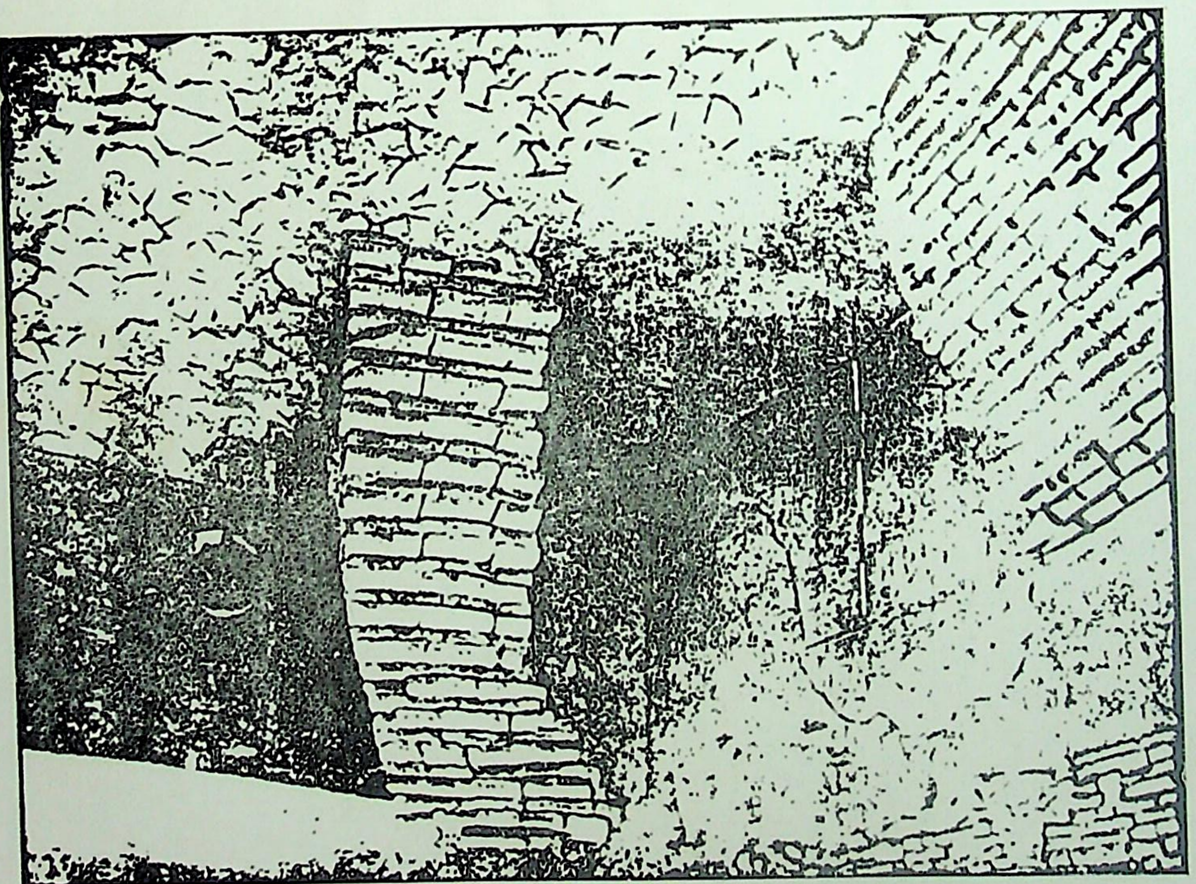
26. *Ibid.*, p. 35

Plate III



A. Slits in the walls of the passage at Kauśāmbī

Plate III



B. Stair 1 at Kauśāmbī

was in the city. It began under the staircase of Culānī's palace and came out with the city. The great tunnel was built up with bricks and worked with stucco; it was roofed over with planks and smeared with plaster and whitened. Most remarkable of all was the fact that all its 80 great doors and 64 smaller ones were fitted with machinery so that one peg being pressed closed them all or again opened them. The building of the great tunnel, little tunnel and all the city was finished in a record time of four months with a view to trapping the retinue of the hostile king Culānī of north Pañcāla.[27]

In a comparative study of Mahosadha and Daedelus, the two great tunnel and labyrinth builders of their ages, Merlin Peris has compared the tunnel-building of the *Jātaka's* story with the palace complex of Egypt and Crete. He has tried to prove that the familiarity of such intricate structures to the Knossians goes back to the Bronze Age. In any case by 500 B. C. it appears as a popular type on their coins.[28]

Like *suruṅgā*, *ummagga* also conveys the sense of an underground tunnel or water-course. The etymology (*ud*+*magga*=off track) gives the meaning of a side track

27. *Jātaka*, VI. 546, V. Faüsboll (ed.) *The Jātaka Together with Its Commentary*, London 1964, pp. 431-3, and E. B. Cowell (trans.) *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, Cambridge 1907, pp. 222-36.

28 Merlin, Peris, "The Tunnel-Maker and the Labyrinth-Builder" in Senart Paranavitan Commemoration Volume, *Studies in South Asian Culture*, Volume VII (ed.) J. E. Vanlouhuizen De Leeuw, Leiden, 1978, pp. 145-61.

or a wrong way.[29] Peris has compared the above account of the *Jātaka* with a labyrinth or mazehouse of the Greeks.[30] Surprisingly Winternitz, the protagonist of the late date for the origin of *suruṅgā* in India, held elsewhere that in any case this description of tunnel-building by the master builder Mahosadha presupposes the knowledge of magnificent subterranean buildings to the narrator.[31] The results of the digging operations at Kampil under K.K. Sinha do not corroborate the descriptions of the *Jātaka* story. The only interesting feature of the ancient settlement found at the site was a mud-embankment rising to a height of 1·70 meter, which by no stretch of imagination can be thought of as a tunnel or a segment of a tunnel, big or small. However the candid expression on the part of the excavator that the sequence obtained from the limited area may not be universal in all trenches, and in view of that his suggestion for further spade-work,[32] has not finally clinched the issue.

General Alexender Cunningham himself, noticed a subterranean passage near Garībanātha temple in Pehova

---

29. T. W. Rhys Davids and William Stele (ed.) The Pali Text Society's *Pali English Dictionary*, Surrey, 1925, p. 154.

30. Merlin Peris, op. cit., pp. 145-61.

31. M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, II (trans.) S. Ketkar, Second Edn. New Delhi, 1972, fn. 2, p. 139. Winternitz gives 3rd century B. C. and 5th or 6th century A. D. as the uppermost and lowest date limits for the composition of the *Jātaka* stories (Ibid. p. 156).

32. *Indian Archaeology*, 1975-76—*A Review*, pp. 51-2.

or Prithudaka which was said to have extended for 2 Kosa or nearly 3 miles. But in his view it could not be traced beyond 50 feet. Some people, however, held that it was 24 Kosa in length and that it was actually explored for 2 Kosa, but the more general opinion is that the 2 Kosa refer to the actual length of the passage.[33] But since this structure has not been assigned to any particular period, it cannot be of much use to us for ascertaining the antiquity of the *suruṅgā* or establishing its existence during the Mauryan period to which our text is generally believed to belong.

Another very fascinating literary account of how the 5 Pāṇḍavas along with their mother Kuntī escaped through the *Suruṅgā* from the jaws of the fire, set in the palace made of inflammatory materials at Vārṇāvata is available in the *ādiparva* of the *Mahābhārata*.[34] Although the ancient city of Vārṇāvata has not been identified so far ; situated on the bank of the Ganges with some high mounds the village Lacchagir in the Handia subdivision of Allahabad District answers some of the *Mahābhārata* descriptions. It preserves the tradition of the episode and it is even now a centre for the annual fair which is held here. The oral tradition about the existence of the *Suruṅgā* and the transmission of the accounts of the *Mahābhārata* coming from sire to the son persist among

---

33. Alexender Cunningham, "Pehova or Prithudaka", *Archaeological Survey of India Report II*, XXVIII, p. 225.

34. *Jñātvā tu tadgṛham sarvvamādīptam Pāṇḍunandanāḥ.*
Suruṅgā viviśustūrṇaṃ mātrā sārdhamarindamāḥ 1/149/11,
Mahābhārata ādiparva, critical edition, Poona.

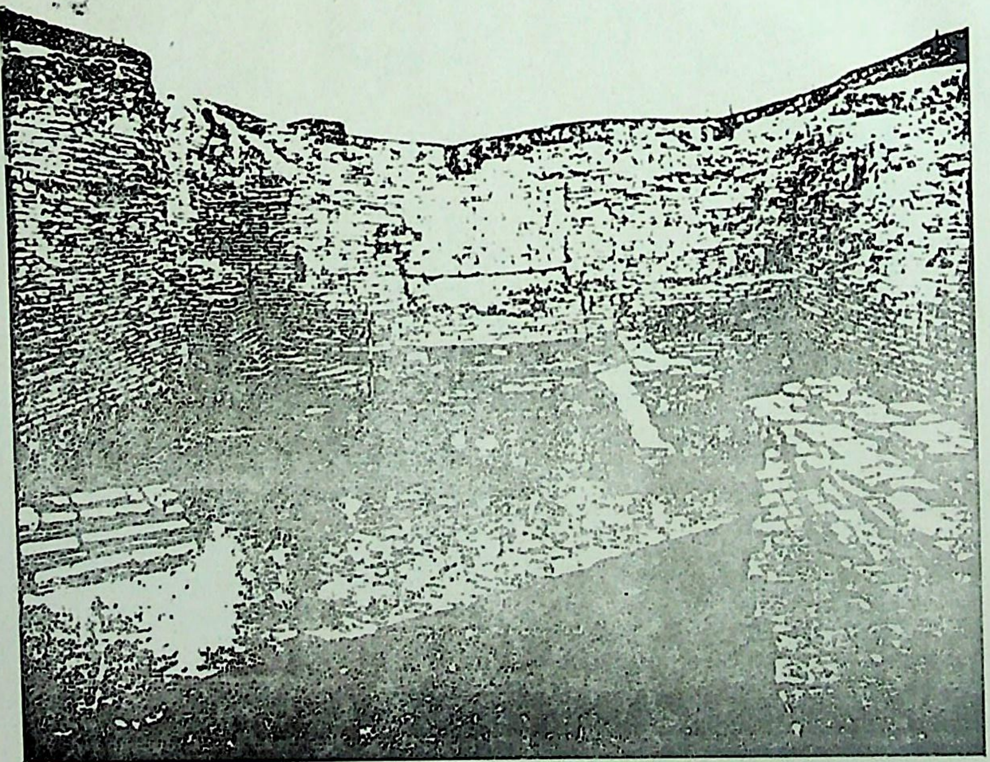
the natives.[35] But since, no archaeological spade-work has taken place on the site, we are not in a position to examine the accuracy of the *Mahābhārata* account and the tradition connected with it. However, the description of the *Suruṅgā* in the backdrop of a backward social setting gives a picture of its being dug out in olden times—prior to the Mauryas.

On the whole, even if we set aside other doubtful evidences, the excavations at Pāṭaliputra and Kauśāmbī prove the knowledge and existence of *suruṅgā* at least by the Mauryan times. Therefore, the contention of some scholars to place the *KA* to a later date on the basis of the occurrence of this term in the text is untenable. On the contrary, it proves, that the portions of the text employing this contrivance in adverse times belong to the Mauryan age.

———

35. On the basis of my personal survey of the area.

Plate IV



Flank-walls and blockings of the passage through the guard-rooms at Kauśāmbī

Plate V



PROVERBS IN THE *SAṬṬAKAS*

DR. CHANDRAMOULI S. NAIKAR

Dharwad

The Saṭṭakas form a unique part of Prakrit literature, for they are the only dramatic works composed entirely in Prakrit. They seldom have *Praveśaka* and *Viṣkambhaka* in the organisation of the plot. The fictitious plot is divided into four *Javanikāntaras*. The Saṭṭakas resemble *Nāṭikās* and hence are recognised as *Uparūpakas*. With 'Śṛṅgāra' as chief sentiment and 'Hāsya' as subordinate, these Saṭṭakas consist of a variety of folk-dances. Thus they are 'dance-dramas', shining like stars in the galaxy of Prakrit dramatic literature.

There is nothing that an ocean does not take, so also the proverb. There is hardly anything that the proverb doesn't teach. The proverb is a definition of good and bad, beautiful and ugly, purity and vulgarity and all other pairs of opposites, which exist in the society. The importance of the proverbs has been widely described and various proverbs in various languages present how they have been useful in man's life. For instance, an Arabic proverb states, 'Proverbs are the lamps to the words.' A Spanish proverb says, 'A Proverb is voice of God.' A German proverb says, 'A proverb is the wisdom of Ages.'

'Nothing can beat a proverb' states an Irish saying. It is interesting to note an Hebrew saying, 'Man's life is often built on a Proverb.' An Indian saying crowns all these proverbs : 'If there is falsity, in a proverb, then milk can be sour.' Similar thoughts are found in Kannaḍa Proverbs; it says : 'There can be falsity in the Vedas but not in Proverbs.'

It is interesting to know what Francis Bacon says about them. 'The genius wit and spirit of a Nation are discovered in its Proverbs.' 'Hold fast to the words of your ancestors' thus warns us the unforgetable Maori saying. The great Chinese Philosopher Laotse has given very valuable sayings. He said, 'The truest sayings are paradoxical.' And one more Chinese saying attracts us. It states: 'When one has read the book of Proverbs, no effort is needed to speak well.'[1]

There is no language without a Proverb and no community without a language. Many scholars, therefore, accept that the speech of the primitive man was poetic. The inhabitants of a country are the pioneers of it's literature. And hence, Folk literature itself is Original.

Proverb is a wonderful expression which many scholars have discussed widely regarding the origin and the development of the Proverbs, but none of them have met with universal acceptance. Crowford Howel Toy, a

---

1. All the sayings noted above have been taken from the book *Racial Proverbs*, Ed. by S. G. Champion, Routledge, London, 1950, p. 3.

scholar, discussing about the Proverbs in the Encyclopaedia of Britannica, says: 'It is a wayside saying; a form of folk-literature or its later imitation, expressing in the form of a simple homely sentence a pungent criticism of life.'[2] Further he quotes J. Howell's (D. 1666) three essentials, 'Shortness, Sense and Salt,' and states that these omit the chief characteristic, popularity or general acceptance, and the definition of Erasmus—Celebre dictum Scita quapiam novitate insigne—suits a good Proverb rather than Proverbs in general. Lord Russell's "The Wisdom of many and the wit of one" is familiar.[3] After discussing some of the other points in general, and with a special reference to the Old Testament he states in the concluding paragraphs as: 'In its general ethical code, Proverbs represent the best standards of the time; the sages are at one with the more enlightened moralists of the Western World. All the ordinary social virtues such as truthfulness, honesty, kindness, chastity are emphasized and a great stress is laid on care for the poor (a social necessity at a time when there were no well organised public charities).'[4]

To know more about the Proverbs and its various aspects there is a general agreement as to the chief characteristics of Proverbial saying. Four qualities are necessary to constitute a Proverb: brevity (or some prefer to put it consciousness), sense, piquancy or sal

---

2. *The Encyclopaedia of Britannica*, 11th edition, 1911, Cambridge, 1911, Vol. XXII, p. 506.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 509.

(trench) and popularity. But James A. Kelso, a scholar, points out three qualities of Aristotle and holds as: 'Aristotle, in writing of Proverbs, embodied three of these properties in defining them as 'remnants which on account of their shortness and correctness have been saved out of the wrecks and ruins of ancient philosophy. More modern definitions such as 'a short pithy saying in common and recognised use' or 'much matter decocted into a few words' or 'the wisdom of many and the wit of one,' set forth the same elements in slightly varying. Phraseology. Mere brevity, however, will not give an expression the force of a Proverb ; it must in every case present a serious thought and expressions, dealing with trivialities can never gain the force and prestige of Proverbial saying. By piquancy or salt we understand the wit that is embodied in a genuine adage. In its wit the Proverb expresses a pungent criticism of life which frequently has a flavour of Cynicism about it. On this quality depends the power of a Proverb to do more than amuse the hearer. Its wit, like the barb of an arrow, makes the maxim stick in the memory... To attain the rank of a Proverb, a saying must either spring from the masses or be accepted by the people as true.'[5]

Eiselein, German collector of Proverbs has emphasized this element in his definition: 'A Proverb is a sentence coined with the public stamp, current, and of acknowledged value among the people.'[6]

---

5. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1918, Vol. X, p. 412.
6. *Sprichwörter des deutschen Volkes*, Freiburg, 1840, p. x.

Therefore, it can be called in brief, that a Proverb is a spontaneous growth out of the soil of the national character. But sometimes the public approval gives Proverbs a profound influence even when they convey a false morality.

Generally, there are two kinds of Proverbs: One is popular Proverbial saying and the other is literary Proverb or gnome. A popular proverbial saying is uttered spontaneously at an unusual and emotion stirring incident or experience. The second one is an outcome of literary workmanship. It is helpful to note what one more German scholar Freytag thinks. He opines that 'many of the oldest Arabic proverbs arose in connection with some notable event in the history of a tribe or some striking personal experience.'[7]

The popular Proverb 'when you go to Rome, do as Rome does,' is an interesting instance of how an aphorism may grow out of an incident which was subsequently forgotten. Very few, who use it know that it had its origin in connection with Monica the mother of St. Augustine. As the Sabbath was a feast day in Milan according to Roman usage, but a fast at her native place of Tagaste, Monica was perplexed as to her course and her conscience troubled her. St. Ambrose settled the case of conscience by uttering this oft-quoted adage.[8]

---

7. G. W. F. Freytag, *Arabum Proverbia*, Bonn, 1843, Cf. esp. iii. 2, pp. 221-223.

8. For details vide *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. X, p. 413.

F—3

As we have already discussed above, the popularity is very much essential for a Proverb, without which a proverb ceases to be a Proverb. For example famous English Paroemiographer, James Howell incorporated in his collection 500 Proverbial sayings, which he himself invented but, as they were not coined with the public stamp, they have been never quoted or used.[9]

On the whole a Proverb is a crystallized summary of popular wisdom or fancy.[10] Kelly a scholar on this subject attracts our attention by stating that 'Proverbs are accommodated to the principal concerns of life...... especially used among the better sort of the commonality.'[11] And the popular usage of a Proverb is also equally important, the lack of which also creates some more proverbs like 'wise men make proverbs and fools repeat them.'[12]

After discussing the various aspects of proverbs in different languages we may say that the word Proverb appears to be synonymous with the word, 'Lokokti', 'Subhāṣita', 'Sūkti', 'Sārokti', and 'Ābhāṇaka' in Sanskrit. In Prakrit it is generally known as 'Sutti'. Rājaśekhara on one occasion, in the *Karpūramañjarī*, has

---

9. (i) *Proverbs and old Sayed Saws and Adages*, London, 1959.
   (ii) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. X, p. 412.

10. For details, vide *The Oxford Dictionary of English Proverbs*, Compiled by W. G. Smith and Ed. by F. P. Wilson, III Edition, 1974, p. vii.

11. *Ibid.*, p. ix.

12. *Ibid.*, p. vii.

called in 'Uvakkhāṇa' (See Konow's edition of *KPM*, p. 104, Fn. 18) and Āhāṇaṁ (*KPM* IV, 20-21).

The Prakrit playwrights i. e., the Saṭṭakakāras[13] used some Proverbs to depict the picture of the contemporary society in their works. These Proverbs are uttered by different characters to justify the arguments, thoughts and occasions, etc. They are enlisted below Saṭṭakawise in the Devanāgarī alphabetical order :

I. *Karpūramañjarī* :

1. Edaṁ taṁ sīse sappo desāntare vejjo

(The snake dangling just over the head while the physician is away in a distant land) IV. 18-19.

2. Ko aṇṇo Candāhinto samuddavaḍḍhana viaddho ?

(Who but the moon would know how to swell the sea in a tide) II. 29-30.

3. Taṁ kavvaṁ jaṁ sahāsu paḍhīadi

(That is true poetry which will bear recital in the assemblies) I. 19-20.

---

13. Rājaśekhara (10th century A. D.), Nayacandrasūri (14th century A. D.), Rudradāsa (17th century A. D.), Mārkaṇḍeya (17th century A. D.), Viśveśvara and Ghanaśyāma wrote *Karpūramañjarī*, *Rambhāmañjarī*, *Candralekhā*, *Vilāsavatī* (known only by reference and hence not available), *Śṛṅgāramañjarī* and *Ānandasundarī*, respectively.

4. Taṁ suvaṇṇaṁ jaṁ kasavaṭṭiāe ṇivvaḍadi

(That is pure gold which proves clear on the touch-stone)
I. 19-20.

5. Tadaṁ gadāe vi ṇāvāe ṇa vīsasīadi

(The boat cannot be trusted even when it has reached the bank) IV. 20-21.

6. Dakkhāraso ṇa mahurijjai sakkarāe

(Grape-juice is not sweetened by sugar) II. 26.

7. Dhāvantassa turangamassa sigghattaṇe kiṁ sakkhiṇo pucchīanti

(Are witnesses to be questioned to testify to a horse's speed, when he is galloping before your eyes).
I. 18-19

8. Ṇa Katthūriā kuggāme vaṇe vā vikkiṇīadi

(Musk is not sold in a petty hamlet or jungle) I. 18-19.

9. Ṇa suvaṇṇaṁ kasavaṭṭiaṁ viṇā kasiadi

(Gold is not tested without a touch-stone) I. 18-19.

10. Rajjanti cheā samasangamaṁmi

(The wise delight when the like meet the like) III. 6.

11. Rūḍhīa kā khaṇḍaṇā

(How can there be a break from customary usage ?)
II. 27.

12. Sā ghariṇī jā padiṁ rañjedi

(She is a true wife who gladdens her husband)
I. 19-20.

13. So putto jo kulaṁ ujjaledi

(He is a true son who makes his family illustrious)
I. 19-20.

14. Hatthe kaṁkaṇaṁ kim dappaṇeṇa

(With a bangle on hand why ask for a mirror ?)
I. 18-19.

II. *Rambhāmañjarī* :

1. Ikkaṁ tāva visaṁ taoui milidaṁ tilleṇa kiṁ vaṇṇimo

(In the first place poison, then mixed with oil, what shall we say about it ?) I. 32.

2. Uvvasībhūdaṁ asesampi jayaṁ

(Has the entire world been empty ?) I. 34-35.

3. Kiṁ mālaī kusumaṁ ḍabbharajjūe gumphīyadi ?

(Are the flowers of Mālatī strung in strings of grass ?)
I. 34-35

4. Kiṁ rayaṇaṁ katthavi gāme vikkīyadi ?

(Is the Gem ever sold in a village ?) I. 34-35.

III. *Candralekhā* :

1. Kiṁ katthūri pakkaṇe vikkiṇīadi ?

(Is musk sold in a house of low born person or a village inhabitated by savages ?) II. 9-10.

2. Kiṁ pañcagavvaṁ vāasāṇaṁ paḍivajjīadi ?

(Is Pañcagavya—5 products of cow taken collectively-offered to the crows ?) II. 9-10.

3. Kiṁ purolāsaṁ samarāṇaṁ dijjai ?

(Is the sacrificial cake given to barbarian ?) II. 9-10.

4. Gahiesu taṇḍulesu kiṁ tusehi karaṇijjaṁ

(What is the use of husk, after taking the rice ?) I. 41-42.

5. Sā itthiā jā bhaṭṭa maṇorahe vaṭṭai

(She is a real wife who keeps her husband happy) I. 26-27.

6. Sā ṇīdi jā kāle ujjalai

(That is morality which shines at the proper time) I. 26-27.

7. Sā paḍihā jā thāṇe pasarai

(That is real Genius which spreads at the right place) I. 26-27.

8. Sā metti ja aṇatte olambai

(That is real friendship which is expressed in the calamities) I. 26-27.

IV. *Śṛṅgāramañjarī* :

1. Ṇā hi paccakke vāraṇe cikkāreṇa anumāṇaṁ

(There cannot be any doubt about the cry of an elephant which is before us) II. 23-24.

2. Ṇa hu kiṁ pi saṁsāre asambhāvaṇijjaṁ ṇāmā

(There is nothing which is impossible to happen on this earth) IV. 14-15.

V. *Ānandasundarī* :

1. Goli savvāṇa vi sauṇaṁ kahedi saaṁ gadua taṇḍula jala bhaṇḍe paḍai

(The churning rod advices others, but falls itself in the grued vessel) I, 22-23.

To conclude, it can be observed that the Saṭṭakakāras loved to scatter in their Saṭṭakas some important but interesting proverbs that radiated one or other social or cultural value, liked by the contemporary society. Rājaśekhara, who was akin to the living Prākrit tongue, was a skilled Saṭṭaka writer and hence chose them from the spheres of his experience and learning. He used them effectively, abundantly and befittingly. The proverbs in other Saṭṭakas too depict their contemporary cultural values of the society. It seems the later Saṭṭakakāras adopted from *Karpūramañjarī* or translated from the known Sanskrit proverbs. They, however, prove to be the crystallised summary of popular wisdom or fancy.

———

RAGHUNANDANA AND VĀCASPATIMIŚRA

DR. BANI CHAKRAVORTY

Calcutta

Just as Raghunandana is the greatest Smārta of Bengal, Vācaspati (Abhinava) holds the same position in Mithilā. The writer in this paper, referring to the scholarship and works of both the scholars critically discusses various social customs as recorded in their works.

Raghunandana is the fairest jewel in the crown of Bengal *Smṛti* in the sixteenth century A. D. He composed an encyclopaedic work on the different branches of Dharmaśāstra styled *Smṛtitattva* divided into 28 sections, called 'tattvas'. Besides these, he also compiled more or less ten works, by which he is by far the most celebrated 'smārta' of Bengal, and in the writings of the later authorities 'Smārtaḥ' or 'Smārta Bhaṭṭāchārya' refer to him and his school.

Raghunandana was born and brought up in Navadvīpa of Bengal. He is the son of Harihara Bhaṭṭāchārya of Śāṇḍilyagotra. He is a versatile scholar

in Smṛti, Mīmāṃsā, Jyotiṣa, Nyāya, Vyākaraṇa, etc. He is placed[1] between A. D. 1510 to 1560.[2]

Raghunandana has left behind him a good number of *Smṛti* works which created a stir in Bengal. His wonderful mastery over *Smṛti* material and his erudition displayed in *Smṛtitattva* earned for him the great social reformer.

Vācaspatimiśra is the versatile scholar in the Dharma-Śāstra of Mithilā in the 15th century A.D. He composed several works of which the *Pitṛbhaktitaraṅgiṇī* is the latest of his extant treatises. He declares at the end of this book (Ms. A. S. B. No. G 4127, Folio 92b)—.

> *Śāstre daśa Smṛtau triṃṣat nibandhā yena yauvane|*
> *nirmitāstena carame vayasyeṣa vinirmame.*

Having composed in his youthful days ten works in the Śāstras and thirty works in *Smṛti*, he now in his old age, made this treatise. By *Śāstra* he means philosophical

---

1. *Hist. of Dharma-Śāstra*, Vol. I, by Mm Kane, p. 419.
2. The present writer in her Bengali monograph entitled 'Samāja-Saṃskāraka Raghunandana' (2nd ed., Cal., 1970) settled the date of Raghunandana, as contemporary of Govindānanda a Bengali Smṛti-nibandhakāra. Raghunandana's three identified quotations from the *Kriyā Kaumudī* of Govindānanda, are without mentioning the name of the latter, the obvious reasons suggested by the present writer on pp. 87-88 of her above work, are either the non-availability of all the works of Govindānanda to Raghunandana or the natural reluctance of the latter to give prominence to the former, who was his senior contemporary.

works. He has achieved the renowned authority in Hindu Law as his *Vivādacintāmaṇi* has been recognised by the High courts in India and by the judicial committee of the Privy Council as a work of paramount authority on matters of Hindu Law in Mithilā.

This Vācaspati is to be distinguished from the great philosopher Vācaspati who was the author of *Bhāmatī* on the *Śārīrakabhāṣya* of Śaṅkara and of several other commentaries on other systems of Indian philosophy, flourishing in the first half of the 9th century. There was another Vācaspati who wrote the *Smṛtisārasaṃgraha* and flourished in the first half of the 18th century A. D.[3]

Vācaspatimiśra lived in Sugauna village near Rajnagar with an extensive pedigree of Vācaspati's family. He was born in the well-known family named 'Palivāda-samaula' of Maithila Brahmins and was one of the three sons of Giripatimiśra of Vatsyagotra, a well-known Naiyāyika of his time. Vācaspati styled himself 'Mahāmahopādhyāya' and 'Miśra' and 'Sanmiśra' as we found in the colophons of his works. In the colophon of his 'Śūdrācāracintāmaṇi' he is described as the *Pariṣad* (i. e. the adviser of the king) of Mahārājādhirāja Harinārāyaṇa.[4]

Vācaspati flourished in the reigns of two kings, viz. Bhairavasiṃhadeva in his earlier years and of Bhairava's son Rāmabhadradeva of Mithilā in his later

---

3. *Hist. of Dharma-Śāstra*, Vol. I Kane, p. 405.
4. *Mitra Notices*, Vol VI, p. 22, No. 2001.

years.[5] His literary activity must have, therefore, spread over a large number of years, not less than thirty years from 1450 to 1480 A. D., when he became an old man.

Vācaspati was the adviser of Rāmabhadradeva alias Rūpanārāyaṇa and composed the work *Śrāddhakalpa*, at the bidding of his patron—

> "*Samastetyādi mahārājādhirāja—Śrīrūpanārāyaṇapadavīmalamkṛtapariṣadā Śrīvācaspatiśarmaṇā Viracitoyaṃ Śrāddhakalpaḥ Paripūrṇaḥ.*" (*A.S.B. Cat.*, Vol. III, Cal., No. 896).

Vardhamāna, a Smṛti-writer of Mithilā, in his *Daṇḍaviveka* says that one of his gurus was Vācaspati—"*Jyāyānmiśraḥ Śaṅkaravācaspati ca me guravaḥ*" (Verse 5).

Vācaspati's *Kṛtyamahārṇava* is often ascribed to Mahārāja Harinārāyaṇa. The *Vyavahāracintāmaṇi* and *Mahādānanirṇaya* are also ascribed to the same king. His *Dvaitanirṇaya* was composed by order of queen Jayādevī, wife of the king, Bhairavendra.

In order to distinguish him from the great Vācaspati, the wel-known author of Bhāmatī and other philosophical treatises, this Vācaspati is called 'Abhinava'. Gaṇapati in his '*Gaṅgābhaktitaraṅgiṇī*' calls him 'Navīna Vācaspati'.

---

5. *Hist. of Mithilā*, U. N. Ṭhākur, p. 333.

Vācaspati composed two series of works on *Smṛti*, *viz.* the *Cintāmaṇis* and *Nirṇayas*. These are as follows :

(1) *Ācāracintāmaṇi* :

(*Mithilā Mss. Cat.* I, pp. 17-19, Nos. 20A-E).

(2) *Āhnikacintāmaṇi* :

(No Ms. has been found).

(3) *Kṛtyacintāmaṇi* :

(Printed at Benares, ed. Kāshī Chandra Bhaṭṭāchārya, Śaka Era, 1814).

(4) *Tīrthacintāmaṇi* :

(Printed in the *Bibliotheca Indica Series*, Cal., 1912).

(The works *Gayā-paṭṭalaka*, *Gayā-paddhati*, *Gayā-prakāśa*,. *Gayā-vidhi*, *Gayā-Śrāddha-paddhati*, *Tīrthakalpalatā*, *Tīrthalatā* and *Tīrthayātrāvidhi*—seem to be portions of the *Tīrthacintāmaṇi* which are mentioned in the *Descriptive Catalogue of Skt. Manuscripts* in Mithilā, Vol. I).

(5) *Nīticintāmaṇi* :

(No Ms. has been found).

(6) *Vivādacintāmaṇi* :

(a) Published and edited by Pandit Rāmchandra Vidyāvāgīsha in 1837 at Calcutta,

(b) By Khemrāj Śrīkṛṣṇadāsa in 1898 in Bombay,

(c) By Pandit Lakṣmikānta Jhā in Patna in 1937,

(d) Translated in English by Prosonne Coommar Tagore in Calcutta, 1863.

(e) Translated into English by Mm. Gangānātha Jhā in *G. O. S.* No. XCIX in Baroda, 1942.

(7) *Vyavahāracintāmaṇi* :

(Printed and translated into English by Dr. Ludo Rocher in 1956).

(8) *Śuddhicintāmaṇi* :

(Published from Benares in Śaka 1814).

(9) *Śūdrācāracintāmāṇi* :

(*Ms. Mitra Notices*, Vol. VI, p. 22, No. 2001).

(10) *Śrāddhacintāmaṇi* :

(Printed in Benares in Śaka 1814).

(11) *Dvaitacintāmaṇi* :

(No Ms. has been found as yet).

(12) *Sambandhacintāmaṇi* :

(Published by Pandit Sūryakānta Tarkasarasvati from Silchar, Assam, in Śaka, 1850).

(13) *Chatra-yogodbhūta-doṣa-Śāntividhi* :

(Ms. not found, but mentioned in p. XVII of the Introduction to English translation of the *Vivāda-cintāmaṇi*).

(14) *Laghupuruṣārthacintāmaṇi* :
(H. P. Sastri, *A. S. B. Cat.* III, p. 132).

(15) *Prāyaścittacintāmaṇi* :
(*Sarasvatībhavana Cat.* III, No. 12779).

(16) *Tithinirṇaya* :
(*Ms. R. L. Mitra Notices*, V, p. 149, No. 1839).

(17) *Dvaitanirṇaya* :
(a) Printed at Darbhanga, Venkateśwar Press,
(b) Edited by Pandit Surya Narayna Sukla, 1937.

(18) *Mahādānanirṇaya and Vivādanirṇaya* :
(a) *Ms. Nepal Cat.*, Shastri pp. 122-123 and 90 respectively,
(b) *Vangīya Sāhitya Parishad*, Cal. Ms. No. 49 (*Navyasmṛti*), Serial No. 1592.

(19) *Kṛtyamahārṇava and Varṣakritya* :
(A. S B. Ms No. G 3420 and G 8682).

(20) *Chandanadhenudānapramāṇa* :
(*Ms. A. S. B.* No. 3888).

(21) *Dattakavidhi* :
(H. P. Śāstrī, *Notices of Skt. Mss.*, Vol. III, p. 90, No. 139).

(22) *Kṛtyapradīpa* :
(*Mithilā Mss. Cat.* I, pp. 67-69, Nos. 75 A-E).

(23) *Pitṛbhakti-taraṅgiṇī and Śrāddhakalpa* :
(a) *Mithilā Mss. Cat.* I, pp. 283-285 and pp. 458-59.
(b) *Cal. Skt. College Ms.* No. Smṛti 669.

(c) *Shāstrī A. S. B. Cat.* No. III, pp. 403-404, Nos. 896, 4127, 5544.

(d) *Sarasvatībhavana Cat.* III, Benares Nos. 11885, 13716.

His works on Philosophy are noted :

(1) *Anumānanirṇaya—Anumāna-khaṇḍa-ṭīkā,*

(2) *Khaṇḍanoddhāra,*

(3) *Nyāya-Sūtroddhāra,*

(4) *Śabda-Nirṇaya,*

(5) *Cintāmaṇiprakāśa,*

(6) *Nyāyaratnaprakāśa,*

(7) *Nyāyatattvāloka* or *Tattvāloka,*

(8) *Pratyakṣanirṇaya.*

About his scholarship we know from his own works that he was well-versed in Dharma-Śāstra, Nyāya, Pūrva-Mīmāṃsā. He belonged to a family of *Karma-Mīmāṃṣaka* as it is clear in his own lines in *Kṛtyapradīpa* and the *Śrāddhakalpa* where he says—

"Vaṁśe jāte kaluṣarahite karmamīmāṁsakānāma-
nvīkṣāyāṃ gurukaruṇayā labdhatattvāvabodhaḥ."
(*Mithilā Ms. Cat.* Vol. I, p. 67).

Raghunandana criticised and disapproved the opinions of Mithilās and established his own views distinctly. He rejected out-right the views of them with

such terms as *'Vācaspatimiśroktaṃ heyaṃ'*, *Miśroktaṃ heyaṃ'*, *'Maithiloktaṃ apāstaṃ'*, etc. (i. e. the views of Vācaspati are to be rejected, the views of Miśra is to be refuted, the opinion of Maithilas is to be refuted, etc.). Vācaspati refers also the view of *nibandha*-writers of Bengal as 'the view of 'Gauḍāḥ' or the 'Gauḍa-nibandhas' etc. meaning the views of the *nibandha*-writers of Bengal. But Vācaspati has no attempt to reject the views of nibandhakāras of Bengal or others. Only the *'Gauḍa-nibandha'*, the *Gauḍa-smṛti'*, the *'Gauḍa-grantha'* etc., have been mentioned in the Maithila works.

In the Durgāpūjā the custom of 'Aparājitāpūjā' relating to the worship of Goddess Durgā, would be originally followed in Mithilā. The Gauḍīyas are the borrowers of this custom from the Maithilas.[6] At first Smārta Bhaṭṭāchārya Raghunandana in Bengal referred to the 'Aparājitāpūjā' in his *Durgotsavatattva* (ed. Shyāmākānta Vidyābhūṣaṇa, p. 35). None of the Smṛtikāras of Bengal refers to this custom before Raghunandana. Raghunandana mentions also in this *Tattva* that Vācaspati is also of the same opinion about 'aparājitāpūjā' (*Vācaspatimiśro'pyevameva*).

In the 'Durgāpūjā' there are various rules to worship Goddess Durgā. *Dakṣiṇādāna* (the donation of fee to the priest) is one of them. According to Raghunandana, after worshipping of Devī Durgā in the great navamītithi (i. e. in the ninth tithi), the *Dakṣiṇā* (or fee) is to be paid to the priest for the whole work on the 9*th* tithi. If no

6. *Dharmaśāstra in Mithilā*, p. 322.

Dakṣiṇā (or fee) be paid, the whole rite becomes fruitless. So after the main work the payment of Dakṣiṇā to the priest, is essential. About the rule of 'Durgāpūjā', the *Durgābhaktitaraṅgiṇī* of Vidyāpati is the most authentic *nibandha* in Mithilā. So in the *Durgābhakti,* Vidyāpati says that *Dakṣiṇā* (or fee) is to be paid in Daśamī tithi after taking leave (i. e. Visarjana) of the Goddess Durgā. But Raghunandana opines that the opinion of *Durgābhakti* does not hold good and in his opinion the Dakṣiṇā (or fee) will be paid in Navamī tithi.[7] Now-a-days this rule is also followed in the society of Bengal.

Among the various customs the 'Māgha-snāna' i.e. bathing in the month of Māgha and 'Māghī-saptamīsnāna' i.e. bathing in the 7th tithi of the month of Māgha, are very remarkable. In these two cases bathing is required in early morning. In Prayāga-tīrtha men have to take bath thrice during three days. If any one goes to Prayāga in the month of Māgha and this is included in the 7th tithi of Māgha he will take bath thrice in the same morning for these three reasons, i.e. for Prayāga-tīrtha, for the 7th tithi of Māgha and for the month of Māgha. According to Raghunandana, there is no need of bathing again and again for several occasions in the same morning. By bathing once in the morning the various purposes would be served.[8]

But in this condition Govindānanda, another Smṛtikāra of Bengal, opines that the bathing will be taken for several times for several purposes.[9] So according to him,

7. *Durgotsavatattva*, p. 40.
8. *Tithitattva*, p. 15.
9. *Varṣakriyākaumudī*, p. 500.

in the same morning men have to take bath for three times as the aims are different. But this opinion does not hold good according to Raghunandana. Vācaspati[10] and Vidyāpati[11] of Mithilā also agree to the opinion of Raghunandana.

By this discussion it is clear that Raghunandana is more practical than Govindānanda as in the same morning the bathing for twice or thrice is very disgusting.

A few words may now be said about the *Śrāddha* in which the social practices of Bengal differ from those of Mithilā.

Among the various types of *Śrāddhas* the 'Maghā-trayodaśī-śrāddha' is important. According to the *Śāstras*, after passing away the full-moon day the 13th day of the dark half of the month of Bhādra on which the moon is in Maghā asterism, is suitable for the performance of this *Śrāddha*. The *Śrāddha* has been described as a compulsory duty and in this *Śrāddha* there would be no offering of *piṇḍas* by the man having a son. Again, when the moon is under the Maghā asterism and the sun is under Hastā asterism and the tithi is Trayodaśī, i.e. the 13th day, then according to the Śāstras it is called Gajachhāyā-coincidence. It is supposed that this is to be obtained through virtuous performances and in this coincidence *Śrāddha* is prescribed. According to Raghunandana, the performance of the Śrāddha is compulsory in Maghātrayodaśī and if it is connected with Gajachhāyā,

---

10. *Tīrthacintāmaṇi*, p. 29.
11. *Gaṅgāvākyāvalī*. ed. Dr. J. B. Choudhury, p. 268.

then this will be more fruitful than the ordinary Maghā-trayodaśī (the 13th tithi connected with Maghā asterism) Śrāddha.

It would be also mentioned here that if the moon is in asterism Maghā and the sun is in asterism Hastā without the connection of the 13th tithi, there would be also *Gajachhāyā*. But the superiority of *Gajachhāyā* connection would be counted only for the 13th tithi, under Maghā asterism. Besides this there would be connection of *Gajachhāyā* only under Maghā asterism, but it is not recommended for the performance of *Śrāddha*-ceremony.

According to Vācaspatimiśra, the superiority of the *Gajachhāyā* is recommended in the *Śrāddha* of the 13th day of the dark half of the month of Bhādra under Maghā asterism. If the sun is in the Zodiacal sign of Kanyā and the 13th tithi connected with Maghā asterism in that day and in the next day there may be a connection of Maghā asterism with the sun in Kanyā without the 13th tithi, then the *Śrāddha* would be performed at the first day for the 13th tithi with Maghā asterism and a different *Śrāddha* without offering *piṇḍas* by the man having a son, also would be performed in the next day for *Gajachhāyā*.[12] This opinion does not hold good according to Raghunandana. In his opinion there would be no necessity of performing *Śrāddhas* twice in the consecutive two days. By the Śrāddha performed at the first day in connection of 13th tithi with Maghā asterism, the

---

12. *Śrāddhacintāmaṇi*, p. 28.

aim would be fulfilled. No Śrāddha for Maghā asterism and *Gajachhāyā* would be performed in next day.[13]

There may be discussed another type of *Śrāddha* named 'Āśvayuk krişṇapakṣaśrāddha', i. e. the *Śrāddha* would be performed in every tithi of dark fortnight of the month of Āśvina. There are four *pakṣas* or propositions for the performance of this *śrāddha*. The fifteen days are preferable to the remaining months. If it is not possible to perform *śrāddha* for the fifteen days, then only ten days after the fifth day are preferable to the remaining days. Of these ten days, again, the five days after the tenth day are preferable for this *śrāddha* if the man is unable to perform *śrāddhas* in those ten days. Of these five days, again, the three days after the fifth day are preferable to offer the *piṇḍas*. Of these four pakṣaș or conditions discussed before, the earlier *pakṣa* is preferable, but later *pakṣas* are recommended only for those who are not able to perform *śrāddhas* during those days.

But Vācaspatimiśra said that the earlier *pakṣas* are recommended for performing the *śrāddhas* for superior result. If any one at his own wish performs the *śrāddhas* less, then the result will be less.[14] But this opinion does not hold good to Raghunandana. In his opinion it is remarked that if any one performs the *Śrāddha* in five days or in three days, the good result will never be requi-

---

13. *Etena Pūrvadine Māghatrayodaśīśrāddham kṛtvā paradine kunjarachhāyāśrāddhaṁ kāryamiti Miśroktam heyaṁ. Śrāddhatattva*, p. 98.

14. *Śrāddhacintāmaṇi*, p. 22.

red as the unseen merit will also be achieved by the daily duties.[15] So in this *Śrāddha* also the superior result will be marked in *Śrāddhas* performed in fifteen days.

The *piṇḍas* would not be offered by the man having a son in 'Maghātrayodaśīśrāddha' i.e. the tithi of black half on which the Maghā asterism is in the moon. But the 'Āśvayuk krişṇapakṣaśrāddha', the *piṇḍas* would be offered by every one. According to Raghunandana,[16] if any one having a son performs the Śrāddha without offering *piṇḍas* in Maghātrayodaśī, then by this *Śrāddha* the 'Āśvayuk kṛṣṇapakṣaśrāddha in which the offering of *piṇḍas* are essential, will be fulfilled, as the 13th tithi of the black half of asterism Maghā is included in the black half of the month Āśvina.

But according to Vācaspatimiśra if any one performs the *śrāddha* with offering *piṇḍas* in 'Āśvayuk Kṛṣṇapakṣaśrāddha', there will be no need of Maghātrayodaśīśrāddha without offering *piṇḍas*.[17]

According to our Śāstras, it is believed that by sixteen *śrāddhas* the deceased may be relieved from their *preta* position into the community of *pitaras*. The sixteen *śrāddhas* are performed for introducing the soul of the deceased having in a state of *preta* into the state of *pitṛs*, as the *pretas* experience the great torments due to hunger, thrist, etc. The sixteen *Śrāddhas* are—one *Ādyaśrāddha*,

---

15. *Malamāsatattva*, p. 297.
16. *Malamāsatattva*, p. 283.
17. *Śrāddhacintāmaṇi*, p. 28.

twelve monthly *śrāddhas*, two half-yearly *śrāddhas* and one *Sapiṇḍīkaraṇa*: The *Sapiṇḍīkaraṇa* is performed at the end of year and all the fifteen *śrāddhas* must be performed before *Sapiṇḍīkaraṇa*. If the *Sapiṇḍīkaraṇa* is performed for a deceased person before the end of the year by *Apakarṣa* or within less than a year from death, then all the fifteen *śrāddhas* must be performed before *Sapiṇḍīkaraṇa*, yet the monthly *śrāddhas* and the yearly *śrāddha* should not again be performed at their proper times for one year.

But Vācaspatimiśra[18] said that if the *Sapiṇḍīkaraṇa* is offered to the *pretas* before the end of year, then the yearly *śrāddha* would again be performed at the end of year (i.e. in the tithi of death of the deceased). But Raghunandana refutes this view of Maithilas.[19] In his opinion there is no need of performing the yearly *śrāddha* if the *Sapiṇḍīkaraṇa* is performed by *Apakarṣa* or before the end of the year.

From this foregoing discussion we find that Raghunandana refutes the views of Vācaspatimiśra and prescribes distinctly the social customs which are followed by the people of Bengal. Raghunandana appeared at a time when Bengal was much disturbed by the inner and outer outrages and invasions. Bengal Hinduism was much weakened by Buddhism, Jainism, Tantrism and Islam. So Bengal was in need of such a *Smṛti*-writer who might point out clearly the social and religious views of

---

18. *Etān sapiṇḍīkaraṇāpakarṣe ādyasaṃvatsare' pi mṛtāhe śrāddhāntaram Kartavyam*. *Śrāddhacintāmaṇi*, p. 163.
19. *Śrāddhatattva*, 113.

Bengal, sanctioned by *Dharmaśāstra*, which would be unhesitatingly followed by the people. For this reason Raghunandana accepted the views of Vācaspatimiśra of Mithilā in some aspects and did not hesitate to refute Vācaspatimiśra's opinion where he considered it necessary. On the other hand Vācaspatimiśra did not attempt to refute the views of others so boldly and point out the views of Mithilā distinctly. Educated in *Smṛti* and *Mīmāṃsā* Raghunandana composed many *nibandhas* called mainly *tattvas* and excelled Vācaspatimiśra by his superior insight and scholarship. Vācaspatimiśra was also well-versed in *Smṛti* and philosophy and composed also several *nibandhas* called mainly *Cintāmaṇis* and *Nirṇayas*. Yet Raghunandana's vast scholarship and timely adjustment of social and religious laws made his name more shining in *Smṛti-śāstra* than that of Vācaspatimiśra in Mithilā.

———

SOME PROBLEMS OF POST-BHARATA DRAMATURGY

ANIRUDDHA JOSHI

Chandigarh

Some centuries after Bharatamuni, several writers on dramaturgy expressed their differences from the great *ācārya* on certain points regarding the number of *rūpakas, rasa,* hero, heroin, *sūtradhāra* and *Saṁdhi* etc., in Sanskrit dramas. The author in this paper discusses some such issues which have yet to be finally resolved.

The impact of Bharatamuni's *Nāṭya-Śāstra* was so great that we know very little about dramaturgy in pre-Bharata period (the only references available are part of the *Nāṭya Śāstra*). The post-Bharata writers of dramaturgy base their works mostly on *Nāṭya-Śāstra*. Dhanañjaya[1] has highly and frankly accepted that his work is mainly based on *Nāṭya-Śāstra* and that he is only presenting in a simpler and short form what was said by Bharata in detail. This is also true about all other writers on dramaturgy in the post-Bharata period. They not only follow the scheme of Bharata but also define the various elements of dramaturgy in more

1. *Daśarūpaka*, 1, 5.

or less the same language. But this does not mean that the post-Bharata writers had nothing new to say or that all of them followed Bharata so faithfully that there was no scope of difference of opinion. The fact remains that not only they differed among themselves but also differed from Bharata on certain important points. These differences can be rightly termed as problems of post-Bharata dramaturgy.

In post-Bharata era, the first significant problem is the exact number of *Rūpakas*. Bharata has described various types of Dramas (*Rūpakas*) in chapter 18th of the *Nāṭya-Śāstra* which has been named as '*Daśarūpakanirūpaṇādhyāya*'. But including *Nāṭikā*, there are eleven types of *Rūpakas* which have been discussed in detail in this chapter. Probably knowing this lapse Bharatamuni added a śloka[2] which means that the eleventh type is nothing but a hybrid (Saṁkara) production of the mixture of *Nāṭaka* and *Prakaraṇa*.

This very verse led to another dispute amongst post-Bharata writers, i. e. whether the word 'प्रख्यात विस्तरो वा' means two *saṁkara* varieties or only one. Dhanañjaya[3] is against accepting the view that the word means that there are two more varieties resulting from the co-mixture of *Nāṭaka* and *Prakaraṇa*. Probably there were people before Dhanañjaya who propounded the two co-mixture variety principle. That is why Dhanañjaya has taken pains to repudiate their claim;

2. *N. S.* 18. 57.

3. *D. R. Commentary* on *Kārikā* 43, Chapter 3.

the relevant portions of Dhanañjaya's[4] commentary go like this :

इत्यमुं भारतीयं श्लोकं 'एको भेदः प्रख्यातो नाटिकाख्यः इतरस्त्वप्रख्यातः प्रकरणिकासंज्ञो नाटीसंज्ञया द्वे काव्ये आश्रिते' इति व्याचक्षाणाः प्रकरणिकामपि मन्यन्ते । तदसत् । उद्देशलक्षणयोरनभिधानात् । समानलक्षणत्वे वा भेदाभावात् । वस्तुरसनायकानां प्रकरणाभेदात् प्रकरणिकायाः । अतोऽनुद्दिष्टाया नाटिकाया यन्मुनिना लक्षणं कृतं तत्रायमभिप्रायः— शुद्धलक्षणसङ्करादेव तल्लक्षणे सिद्धे लक्षणकरणं सङ्कीर्णानां नाटिकैव कर्त्तव्येति नियमार्थं विज्ञायते ।

But in spite of this clear cut instruction, Rāmachandra[5] divides dramas into twelve kinds, his eleventh being the same as *Nāṭikā*. His twelfth Rūpka is *Prakaraṇī*. One reason for this may be that *Daśarūpaka*[6] began by saying that the *Rūpaka* is of ten kinds like the ten Avatāras of Viṣṇu. Rāmacandra begins by saying that the Rūpakas are of twelve kinds like the twelve kinds of speech made by the Jina.[7] *Bhāvaprakāśa* and *Sāhitya-Darpaṇa* follow *Daśarūpaka* including *Nāṭikā* as the eleventh kind amongst *Rūpakas*.

The general reader however is baffled on two accounts. Firstly, if there can be a new variety from co-

---

4. *D. R. Commentary* on Kārikā 43, Chapter 3.
5. *N. D.*, 1. 1.
6. *D. R.* 1. 2.
7. आचाराङ्ग, सूत्रकृताङ्ग, स्थानाङ्ग, समवायाङ्ग, भगवती, ज्ञातधर्मकथा, उपासकदशा, अनुत्तरोपायिक, प्रश्नव्याकरण, विपाकदृष्टिवाद ।

mixture of *Nāṭaka* and *Prakaraṇa* why can't there be more varieties from other co-mixtures and secondly, whether to accept eleven or twelve varieties of *Rūpakas* (Hemacandra also accepts twelve, his twelfth being *Saṭṭaka*).

There are many problems about *Rasa* in the Sanskrit Drama. The first of these relate to the number of *Rasas* to be employed in a drama. Bharata describes the nature of *Rasas* in the sixth chapter and states[8] that there are eight *Rasas* in a drama. Again in the last stanza of the same chapter Bharata says that he has fully described the eight Rasas. But in G. O. S. edition in the last line on page 336[9] and in the last line on page 342[10] nine rasas are referred to. The variant of the first line on page 342, however, means that eight[11] instead of nine Rasas are described. This passage to many scholars looks like an interpolation made perhaps by the commentator Abhinavagupta who comments on this portion.[12]

Bhāmaha does not even touch the subject of drama and consequently the Rasas, saying, that they are treated at great length by others.[13] Udbhaṭa says that there are nine Rasas in a drama and he quotes the exact verse of Bharata with the number eight changed to nine.

---

8. *N. S.*, 6, 15-16.
9. *Evam Nava Rasā Dṛṣṭāḥ.*
10. *Evamete Rasā Jñeyā Nava lakṣṇalakṣitāḥ.*
11. *Evamete Rasā jñeyāstvaṣṭau lakṣaṇalakṣitāḥ.*
12. Abhinavagupta begins his commentary with the words 'इति पठन्ति तन्मतानुसारेण शान्तस्वरूपमभिधीयते' ।
13. Bhāmaha, 1. 24.

Rudraṭa enumerates ten Rasas.[14] While Dhanañjaya speaks of the nine Rasas, but adds that the ninth Rasa 'Śānta' should not be employed in the drama. Mammaṭa also holds that there are only eight rasas[15] in a drama. He is very clear as far as the number of Rasas in a drama is concerned; he declares *Aṣṭau Nāṭye Rasāḥ smṛtāḥ* (4.29).

But Rāmacandra and Guṇacandra, the writers of *Nāṭyadarpaṇa* differ from other dramaturgists and accept that all nine[16] types of Rasas are suitable for the drama. Even Kālidāsa refers to number of Rasas as eight in his play *Vikramorvaśīyam*, (V. II. 18).

Dr. V. Raghvan[17] on the other hand has mentioned in his book *'The number of Rasas'*, a few plays, whose writers claim these to be having Śānta Rasa. One such play is 'Bhartṛhari Nirveda' of Harihara. Dr. Raghvan has dealt in detail about the number of Rasas.

Thus we see that Udbhaṭa, Rudraṭa, Abhinava and Rāmacandra, Guṇacandra feel that all the nine Rasas are suitable for a drama while others are in favour of eight.

There is also quite a considerable controversy about the question as to which Rasa should be employed as the

---

14. Udbhaṭa 4. 4.
15. *Daśarūpaka* 4. 35.
16. *N. D.*, III, 9.
17. P. 41.

Chief Rasa in a *Nāṭaka*. According to Bharata,[18] all the forms of *Rasas* should be used in the *Nāṭaka*. But this view is not acceptable to many post-Bharata dramaturgists.[19] Dhanañjaya is the first among such writers; he opines that either the Heroic (*Vīra*) or the Erotic (*Śṛṅgāra*) *Rasa* is to be the Chief *Rasa* in the *Nāṭaka*. Viśvanātha[20] supports this view and states that the Erotic (*Śṛṅgāra*) or the Heroic (Vīra) *Rasa* should be the chief Rasa in a *Nāṭaka*. Śāradātanaya[21] also follows this very line. But Rāmacandra[22] and Guṇacandra do not agree with this majority view. They feel that any *Rasa* can be the chief Rasa and others can be used as Aṅga. One can surely term their view as more liberal than others. This also may be a solution to the problem of employment of *Rasas* in the *Nāṭaka*, but it is unacceptable to the majority of the dramaturgists and thus the problem does exist.

Another problem that relates to *Nāṭaka* is about its hero. Bharata[23] allotes the Udātta (the exalted types), the royal sages and the kings as the hero of the *Nāṭaka*. According to him the exalted heroes mean the commanders and ministers; the royal sages would comprise the calm type and the kings would be included in the light hearted type. Thus, it is clear that according to Bharata

---

18. *N. S.*, XX. 47.
19. *D. R.*, III, 33.
20. *S. D.*, 6. 10.
21. *B. P.*, VII, 103.
22. *N. D.*, 1, 15.
23. *N. S.*, XXIV, 17-18.

all types of heroes may be chosen for the *Nāṭaka* except the Uddhata.

But later dramaturgists Dhanañjaya, Viśvanātha and Śāradātanaya allot only the exalted, i.e Dhīrodātta Hero to the Nāṭaka. Relevant quotations are like this :

(i) *Abhigamyaguṇairyukto dhīrodāttaḥ pratāpavān*
—*D. R.* III, 22.

(ii) *Prakhyātavaṃśo rājarṣidhīrodāttaḥ pratāpavān*
—*S. D.* VI, 9.

Śāradātanaya[24] also supports this view.

But Rāmacandra[25] and Guṇacandra not only oppose this but vehemently criticise those who propound the theory of only Dhīrodātta. According to them such writers have not understood the real intention of Bharatamuni.

Only two treatises namely *Daśarūpaka* and *Nāṭyadarpaṇa* refer to Pratināyaka or 'counter-Hero'. Accordding to *Daśarūpaka* this 'counter Hero' is a self controlled and vehement (dhīroddhata[26]), stubborn, criminal and vicious like Rāvaṇa the opponent of Rāma and Duryodhana the opponent of Yudhiṣṭhira. But Rāmacandra and Guṇacandra have clearer views.[27] According to them every hero has his counterpart and he is known as the subsidiary hero or the anunāyaka. The leaders of episode

24. *B. P.*, VIII, 110.
25. *N. D.* Commentary on 1. 7.
26. *D. R.* II. 9 *Lubdho dhīroddhataḥ stabdhaḥ pāpakṛd.*
27. *S. D.* 6. 13.

(*Patākā*) or the incident (*Prakarī*) are generally such characters. They are principal helpers to the hero in achieving his end. An Anu-Nāyaka is therefore, a character whose part is less important than that of hero. They also mention Pratināyaka. But Rākṣasa of *Mudrārākṣasa* does not come under both the categories.

But barring these two no other dramaturgist seems to be aware of this character of vital importance.

A similar situation prevails about the types of Heroines. Bharatamuni[28] has enumerated four types of heroines or Nāyikās. Dhanañjaya[29], Viśvanātha and Śāradātanaya accept only three types of Nāyikās, i.e. Svakīyā, Parakīyā and Sādhāraṇī. Bharata's four types of Nāyikās are also different in their nomenclature; they are termed as—Divyā, Nṛpapatnī, Kulastrī and Gaṇikā. Rāmacandra[30] and Guṇacandra follow Bharata in accepting four types of heroines, viz. Divyā, Kṣatriyā, Kulajā and Veśyā.

Coming to the action of the plot, there too seem to be some problems on which the attention of the scholars is called for.

The first of these problems relate to the distinction between Sūtradhāra and Sthāpaka. According to Bharata[31], Sūtradhāra is himself the Sthāpaka when he

---

28. *Divyā ca Nṛpapatnī ca kulastrī gaṇikā tathā N. S.* XXIV-23.
29. *D. R.* II, 10 : S. D. III, 56, B. P, IV, 135.
30. *N. D.* IV, 19.
31. *N. S.* V, 164, *Prayujya vidhinaivam tu pūrvarangam prayogataḥ/ sthāpakaḥ praviśet tatra sūtradhāraguṇākṛtiḥ.//*

opens the play. Bharata says that after the initiatory stage-worship, should enter the Sthāpaka, whose garb and function are the same as those of Sūtradhāra. Viśvanātha[32] explained later on, the Sthāpaka was, for all practical purposes, known as sūtradhāra. "*Idānīm pūrvaraṅgasya samyakprayogābhāvādeka eva sūtradhāra sarvaṃ prayojayatīti vyavahāraḥ*". This clearly means that at some earlier stage the functions of Sūtradhāra and Sthāpaka must have been used to be performed by two different persons but later these submerged in one. According[33] to *Daśarūpaka* it is very clear that two separate persons used to perform these two functions. It says—

"*Pūrvaraṅgaṃ vidhāyādau sūtradhāre vinirgate /*
Praviśya tadvadaparaḥ kāvyārthe sthāpayennaṭaḥ//"

The word "aparaḥ" makes a clear distinction between the two performers. Thus the confusion about the oneness of the two still exists. Though writers like Prof. R. V. Joginder[34] take only Sūtradhāra as doing both the duties, yet the above mentioned word "aparaḥ" clearly goes against this contention.

Another peculiar problem relates to saṃdhis or junctures in the Sanskrit drama. According[35] to Dhanañjaya, the five elements of the plot (*arthaprakṛtiḥ*) parallelled with the five stages of action (*avasthā*); from these, res-

---

32. *S. D.* VI, 25-27.
33. *D. R.* III, 2.
34. *Drama in Sanskrit Lit.*, p. 39, and 47.
35. *D. N.* I. 22.

F—7

pectively arise five junctures (*saṃdhi*), beginning with the opening (*mukha*). But in the very next *kārikā*[36] he defines the Saṃdhi in a different manner. According to him 'Juncture (Saṃdhi) is the connection of one thing with a different one, when there is a single sequence (of events). It seems very strange that in this definition we do not find any reference to the mixture of *Arthaprakṛtis* and *Avasthās*. Bharata also does not give any clear indication of this mixture in the serial order.

One more difficulty arises about the mixture of elements of plot (*arthaprakṛtiḥ*) and stages of action (*Kāryāvasthās*). This is that normally '*Prakarī*' should mix with *Niyatāpti* to give the resultant juncture named as *Vimarśa* or *Avamarśa*. But *Prakarī*[37] being an incident is not to be essentially found in the fourth stage. It can come earlier also. Will then it mix with any other stage of action to result in some other Juncture ? There apparently is some fallacy in this statement.

Shri S. N. Sastri,[38] in his work has also written about the fallacy of another statement of Dhanañjaya i.e. "*Patākā syāt*[39] *na vā, syāt prāptisaṃbhavaḥ*". The explanation of this line has been made quite confusing by Dhanika. There seems to be no answer to the question that what will happen if there is no '*Patākā*'. Which part of element will then mix with '*prāptyāśā*' stage of action?

---

36. *D. R.* I. 22.
37. *D. R.* I. 13.
38. *The Law and Practice of Sanskrit Drama*, Vol. I, p. 21.
39. *D. R.* I. 36.

THE FACULTY OF GOD REALIZATION

Dr. B. D. Dhawan
Chandigarh

The simplest way of the realization of the Light and Pure Self is the tuning of one's total life to a higher moral standard. This will surely lead to the attainment of the grace of God, that is the *Supreme Bliss*.

1. The faculty of God Realization

Realization of God has always been a matter of considerable discussion in the *Upaniṣads*; but no clear answer to the question appears to be available. An attempt has been made here to explain through which human faculty the Self can be realised ? Is it sense or thought or any super-sensuous or super-intellectual faculty of intuition, by which one is able to realise God. It has been laid down[1] that the form of God does not fall within the ken of our vision—

na saṁdṛśe tiṣṭhati rūpaṁ asya,
na cakṣuṣā paśyati kaścanainam:
hṛdā manīṣā manasābhiklipto,
ya etad vidur amṛtās te bhavanti.

1. *Kaṭhopaniṣad*, II. 3.9.

"Not within the field of vision stands this form. No one soever sees Him with the eye. By heart, by thought, by mind apprehended, they who know Him become immortal." This verse, in a way lays down that the Supreme Reality is to be apprehended through the concentrated direction of all the mental powers.

2. First landmark in Self-Realisation

In contradistinction to the foregoing verse, a supervening stanza[2] of the same upaniṣad lays down as follows—

naiva vācā na manasā prāptum śakyo na cakṣuṣā,
astīti bruvato'nyatra kathaṁ tad upalabhyate.

"It is not possible at all to realise God either by word of mouth or by mind or by the eye. It is only those who know that God is, to them alone and to none else, is God revealed."

Thus, in the ladder of revelation of the Supremeself, the devout must, first of all, cultivate within himself the unflinching faith that *God does exist.* In fact, this constitutes the basic stepping stone in the pilgrimage of self-realisation. Unless and until, this fundamental promise is accepted as the starting ground, the devotee would rather be groping in the darkness without an objective ideal. In fact, the nature of God realisation is like that of a 'fact'. One cannot question it or argue about it. The value of a fact can never be disturbed by

---

2. *ibid.*, II. 3.12.

any probing into pros and cons, by logical manipulation about its nature or by any imaginative or highly strung intellectual solutions.

3. Instrumentality of intellect in grasping the Self

Both of the above verses do corroboratively bring out that neither Sense nor Thought enables us to realise God. Then, by which faculty to realise Him? The answer comes[3]—

eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho' tmā na prakāśate,
dṛśyate tvagryayā buddhyā sūkṣmayā sūkṣma-darśibhiḥ.

"The Self, though hidden in all beings, does not shine forth. However, it can be seen by the subtle seers through their sharp and subtle intelligence or intuition."

In another passage[4] of *Bhagavadgītā*, it has also been reiterated that the happiness of God-realisation can be apprehended by means of our intellect—

"*Sukham ātyantikam yet tad, buddhigrāhyam atīndriyam,*
vetti yatra na caivāyam, sthitaścalati tattvataḥ.

"The Supreme Bliss transcends the senses; but can be perceived by the intelligence. Once established therein, he never moves from reality."

---

3. *Kaṭhopaniṣad.*, I. 3.12.
4. *Gītā.*, VI. 21.

4. God beyond the faculty of Intuition

On the other hand, another verse[5] of *Bhagavadgītā* tells that God is beyond even the faculty of Intuition or buddhi—

Indriyāṇi parāṇy āhur,
indriyebhyaḥ param manaḥ,
manasas tu parā buddhir,
yo buddheḥ paratas tu saḥ.

"The senses are said to be superior to the body, the mind is superior to the senses; the intellect is superior to the mind and what is superior to the intellect or beyond the ken of intellect is the soul." Obviously, something which is beyond even the conception of every physical organ or capacity, can be apprehended through a different methodology. *Ipso-facto*, the *Upaniṣads* look upon the faculty of God-realisation not from the psychological but from moral point of view.

5. Perfect purification of the entire moral fabric a prerequisite

A significant verse[6] reads as follows—

na cakṣuṣā gṛhyate nāpi vācā nānyair devaiḥ
tapasā karmaṇā vā,
jñāna-prasādena viśuddha-sattvas tatas tu
tam paśyate niṣkalaṁ dhyāyamānaḥ.

5. *ibid.* III. 42 (This has been said so even in *Kaṭhopaniṣad*, I. 3.10).

6. *Muṇḍakopaniṣad*, III. 1.8,

"It is only when a perfect catharsis (purification) of the whole moral being takes place by the clearness of illumination or by the light of knowledge, that one is able to realise the immaculate God after meditation; because He is not grasped by the eye nor even by speech nor by other sense-organs, nor by austerity nor by actions whatsoever." Of like import is another Upaniṣadic verse[7] :—

aṇor aṇīyān mahato mahīyān, ātmāsya jantor nihito guhāyām :

tam akratuḥ paśyati vīta-śoko dhātu-prasādān mahimānam ātmanaḥ.

"Smaller than the small, greater than the great, the self is set in the heart of every creature. The unstriving person beholds Him, freed from sorrow. Through tranquility of the mind and senses, (the man sees) the greatness of the self". The unstriving person is one who is free from desire for external objects, earthly or heavenly because they distract the soul and distort its vision.

Thus, the only effective key to open the difficult lock of the *ātman* is the tuning of our entire life to a higher moral standard and it is only when this precondition is satisfied that the Self (which is of the nature of light and pure) reveals Itself to us. Let us, therefore, right now, take a firm vow to lead a morally upright life

7. *Kaṭhopaniṣad*, I. 2.20.

so that we may steadfastly and progressively qualify for the attainment of the *Supreme Bliss*.

6. Seeking the grace of God

Muṇḍakopaniṣad[8] very significantly tells that despite perfect catharsis of our life, the Self cannot be realised except by one whom the *Ātman* himself Chooses. This is verily the doctrine of "Divine Grace". It does imply that man's efforts after a full-fledged realization of God may always fall short of the ideal, unless grace comes from above. It is only then that the golden-coloured Being of *Chāndogya Upaniṣad*[9] who can be seen on the sun "with golden mustaches and golden-hair and who shines like gold upto his toes", can be identified with the Being within ourselves as defined in another *Upaniṣad*[10].

With a view to be eligible to the incidence of divine grace on us, leading of an ethically upright life is an essential pre-requisite.

———

8. *Muṇḍakopaniṣad*, III. 2.3. This verse is also found in *Kaṭhopaniṣad*; I. 2.23.
9. *Chāndogya Upaniṣad*, I. 6.6.
10. *Īśopaniṣad*, Verse 16.

THE ĀDITYAMĀRTĀṆḌA LEGEND *VIS A VIS* THE ORIGIN OF GAṆEŚA

MADHUSUDAN MISHRA
Pune

While refuting the theory of the Vedic origin of *Gaṇeśa*, the author in this paper holds the view that the legend is really an *arthavāda* or eulogy in honour of *Ādityagraha*.

Among the various theories offered so far to unravel the origin of Gaṇeśa, one prominent thesis attempts to see a Vedic origin of this elephant-faced deity. A number of so-called internal evidences have been presented to substantiate this view. To pick up one such so-called clue is the *Āditya-Mārtāṇḍa* legend occurring first in the *Ṛgveda* (10.72.8-9) and then in various other Vedic treatises. This has also been elaborately narrated in the *Śatapatha Brāhmaṇa* (3.1.3.1). Scholars have tried in their own ways to establish a connection between this legend and *Gaṇeśa* and thereby suggest a Vedic origin of the deity.[1] This suggestion has not yet been seriously looked into.

1. One such attempt was by V. S. Bhandari, and B. V. Kulkarni. *Ādityamārtāṇḍa āṇi Gajānana* (in Marathi), Vidarbha Samshodhana Maṇḍala Annual Journal, Nagpur, 1981, p. 23-26.

0.1. *Mārtāṇḍa and its Ṛgvedic Origin* :

The word *Mārtāṇḍa* first occurs in the *Ṛgveda* (2.38.8). It reads :

Yād rādhyaṁ varuṇo yonim apyam
aniśitaṁ nimiṣi jarbhurāṇaḥ/
Viśvo mārtāṇḍo vrajamā paśur gāt
sthaśo janmāni savitā vyākaḥ//

Sāyaṇa understands *mārtāṇḍa* as birds or beasts while he comments :

'*Viśvaḥ sarvaḥ mārtāṇḍaḥ mṛtād bhinnād aṇḍād utpadyamānaḥ pakṣyāgāt āgacchati/viśvaḥ paśur api vrajaṁ goṣṭham āgāt*'. Wilson[2] translates it as 'moving creatures, bird and beast'. Let us now turn towards the hymn proper in the *Ṛgveda* (10.72. 1-9) where the origin of this legend is found. This hymn is one of the four creation hymns of the *Ṛgveda*.[3] The hymn runs as follows :

Brahmaṇaspati filled these (generations of the gods) with breath as a blacksmith (his bellows) ; in the first age of the gods the existent was born of the non-existent. After that the quarters (of the horizon) were born, and after them the upward-growing (trees) The earth was born from the upward-growing (trees), the quarters were born from the earth ; Dakṣa was born from Aditi, and afterwards Aditi from Dakṣa. After Aditi's birth the

2. H. H. Wilson, *Ṛg-Veda Saṁhitā* (tr.) Vol. I, Altekar & Co., Poona, 1925.
3. The other three are *Ṛgveda* 10.90 ; 10.121 and 10.129.

gods were born adorable, freed from the bonds of death. When, gods, you abode in this pool well-arranged, then a pungent dust went forth from you as if you were dancing. When gods, you filled the worlds (with your radiance) as clouds (fill the earth with rain), then you brought forth the sun hidden in the ocean.

At this point only the *Mārtāṇḍa* episode begins. The *mantras* are :

aṣṭau putrāso aditer ye jātās tanvaspari |
devāṁ upa prait saptabhiḥ parā mārtāṇḍamāsyat ||
(*RV*. *X*. 72.8)

saptabhiḥ putrair aditir upa prait pūrvyaṁ yugam |
prajāyai mṛtyave tvat punar mārtāṇḍam ābharat ||
(*RV*. *X* 72·9)

Sāyaṇa while commenting on these *mantras* writes :

aditer aṣṭau putrā adhvaryur brāhmaṇe pariganitāḥ | tathā hi 'tān anukramiṣyāmo mitraśca varuṇaśca dhātā cāryamā cāṁśaś ca bhagaś ca vivasvān ādityaś ca' (*Tai*. *Ar*. 1·13·3) *iti | tathā tatraiva pradeśāntare'ditiṁ prastuty ātmānam 'tasyā uccheṣaṇam adadus tat prāśnāt sā reto' dhatta tasyai catvāra ādityā ajāyanta sā dvitīyaṁ apacat' ityādinā'ṣṭānām ādityānām utpattir varṇitā* (*Tai Saṁ* 6·5·6·1)*|sā'ditiḥ saptabhiḥ putraiḥ devān upa prait upāgacchat | aṣṭamaṁ putraṁ mārtāṇḍaṁ sūryaṁ parā āsyat upari prākṣipad ity arthaḥ ||*

saptabhiḥ mārtāṇḍavyatiriktair mitrādibhiḥ aditiḥ pūrvyaṁ purāṇaṁ yugam upa prait upagatā | atha prajāyai prāṇinām utpattaye mṛtyave teṣāṁ maraṇāya mār-

tāṇḍaṁ mṛtāt vyṛddhād aṇḍāj jātaṁ mārtāṇḍanāmānaṁ sūryaṁ punaḥ ābharat āharat | dyuloke'dhārayat | prāṇi-maraṇajananādīnāṁ sūryodayāstamayāyattatā sphuṭā ||

In the first verse, Sāyaṇa refers to the seven sons of Aditi, the *Ādityas*, described in the *Taittirīya Āraṇyaka*, *namely* : Mitra, Varuṇa, Dhātā, Aryamā, Aṁśa, Bhaga and Vivasvān. Then he quotes the legend alluded to in the *Taittirīya Saṁhitā*. Towards the end he tells that Aditi, along with her seven sons, approached the deities. She abandoned her eighth son, named *Mārtāṇḍa*, one of the suns, in the aerial region.

In the second verse he tells that Aditi, for the cause of creation (birth) as well as death of human beings again bore the *Mārtāṇḍa*. Here Sāyaṇa explains *Mārtāṇḍa* as 'that which was born from a dead or aborted egg'. Aditi, who sent forth her eighth son, the *Āditya Mārtāṇḍa*, to the high aerial region used him as the cause of both the birth and death of human beings. This amounts to say that without Sun, the sole source of heat and energy, mankind cannot survive. Thus the Sun, the eighth son of Aditi, is the cause of both creation and destruction of the world. Here we see what is meant by *Mārtāṇḍa* is the Sun, who, according to legend was born from an aborted egg. However, we are yet to locate the legend about the aborted egg. Let us explore it now.

0·2. Another episode regarding the birth of Āditya Vivasvān is recorded in the *Taittirīya Saṁhitā* (6.5.6.1-2). The episode runs as follows :

"aditiḥ putrakāmā sādhyebhyo devebhyo brahmaudanam apacat / tasyā uccheṣaṇam adadus tat prāśnāt / sā reto'dhatta / tasyai catvāra ādityā ajāyanta / sā dvitīyam apacat / sā'manyatoccheṣaṇān ma ime'jñata yad agre prāśiṣyāmīto me vasīyāṁso janiṣyanta iti sā'gre prāśnāt / sā reto'dhatta tasyai vyṛddham āṇḍam ajāyata / sā'dityebhya eva / tṛtīyam apacad bhogāya ma idaṁ śrāntam astv iti te'bruvan varaṁ vṛṇāmahai yo'to jāyātā asmākaṁ sa eko'sadyo'sya prajāyāṁ ṛdhyātā asmākaṁ bhogāya bhavād iti / tato vivasvān ādityo'jāyata / tasya vā iyaṁ prajā yan manuṣyās tāsv eka evārdho yo yajate sa devānāṁ bhogāya bhavati devā vai yajñād ... //"

This means : "Aditi, desirous of offspring, cooked a Brāhman's mess for the *sādhya* gods; to her they gave the remains, she ate it, she became pregnant, of her the four Ādityas were born. A second (mess) she cooked; she reflected, 'They have been born for me from the remains; if I eat first, then stronger ones will be born from me'; she ate first, she became pregnant, from her was born an egg which miscarried. She cooked a third (mess) for the Ādityas, saying 'Let this labour be for enjoyment to me'; they said,. 'Let us choose a boon; let him who shall be born hence be one of us; let him shall be prosperous among his offsprings, let him be for our enjoyment'. Then was born the Āditya-Vivasvān. Men are his offsprings here, among them he alone is successful who sacrifices, he serves for enjoyment of the gods."[4]

4. A. B. Keith. *The Veda of the Black Yajus School* entitled *Taittirīya Saṁhitā*, Part-2, (tr.), *HOS.* Cambridge, Massachussetts, 1914.

0·3 *Maitrāyaṇī Saṁhitā* (1.6.12) also records this episode, but in a little different style. It says :

> "*aditir vai prajākāmaudanam apacat, so'ñśiṣṭam āśnāt, tasyā dhātā cāryamā cājāyetām, sā'param apacat, so'ñśiṣṭam āśnāt, tasyā mitraś ca varuṇaś cājāyetām, sā'param apacat, so'ñśiṣṭam āśnāt, tasyā aṁśaś ca bhagaś cājāyetām, sā'param apacat, saikṣato'ṁśiṣṭam me'śnatyā dvau dvau jāyete, ito nūnaṁ me śreyaḥ syād yat purastād aśnīyāmīti, sā purastād aśitvopāharat, ta antar eva garbhaḥ santā avadatāmāvam idaṁ bhaviṣyāvo yad ādityā iti ... sa vā indra ūrdhva eva prāṇam anudaśrayata, mṛtam itaram āṇḍam avāpadyata, sa vāva mārtāṇḍo yasyeme manuṣyāḥ prajāḥ //*

This means : "Aditi, desirous of offsprings cooked rice, then ate the remaining alms (after it was eaten by the gods), Dhātā and Aryamā were born to her; she cooked (for) another (one time), ate the remains, Mitra and Varuṇa were born to her; she cooked (for) another (one time), took the remains, Aṁśa and Bhaga were born to her. He cooked (for) another (one time), she thought : by eating the remains two (sons) have been born to me; if I eat first, it will be beneficial to me. She ate first; they, being inside the belly, told : "We, who will be born will be Ādityas ..." that Indra, being in the high (aerial region) caught hold of the vitality, he is *Mārtāṇḍa* of whom all men are offsprings.

Here we see that Indra has been styled as Mārtāṇḍa. It has again been repeated in the *Maitrāyaṇī Saṁhitā* (4.6.9).

0·1. This legend has again been elaborately mentioned in the *Śatapatha Brāhmaṇa* (3.1.3.1). It reads :

> *aṣṭau putrāso'diter ye jātās tanvas pari / devāṁ upa prait saptabhiḥ parā mārtāṇḍam āsyad iti /*
>
> *aṣṭau havai putrā aditeḥ / yāstv etad devā ādityā ity ācakṣate sapta haiva te'vikṛtaṁ hīṣṭamaṁ janayāṁ cakāra mārtāṇḍaṁ saṁdegho haivāsa yāvān evordhvas tīvāṁs tiryaṅ/puruṣasammita ity u haika āhuḥ//*
>
> *ta u haita ūcuḥ / devā ādityā yad asmān anvajani mā tad amuyeva bhūddhantemam vikaravāmeti taṁ vicakrur yathāyaṁ puruṣo vikṛtas tasya yāni māṁsāni saṁkṛtya saṁnyāsustato hastī samabhavad tasmād āhur na hastinaṁ prati gṛhṇīyāt puruṣājāno hi hastīti yam u ha tad vicakruḥ sa vivasvān ādityas tasyemāḥ prajāḥ //*

This means : "There are eight sons of Aditi who were born from her body; with seven she went to the gods, but *Mārtāṇḍa* she cast off."

"Now Aditi had eight sons. But those that are called 'the gods, sons of Aditi', were only seven, for the eight, *Mārtāṇḍa*, she brought fourth uniformed. It was more a lump of bodily matter, as broad as it was high. Some, however, say that he was of the size of a man."

"The gods, sons of Aditi, then spoke, 'that which was born after us must not be lost : come, let us fashion it.' They accordingly fashioned it as this man is fashioned. The flesh which was cut off him, and thrown away

in a lump, became the elephant: hence they say that one must not accept an elephant (as a gift), since the elephant was sprung from man. Now he whom they thus fashioned was Vivasvat, the Āditya (or the sun); and of him (came) these creatures."[5]

The birth of the elephant from the same flesh, cut off from the lump of flesh from which Vivasvān was fashioned, has driven some scholars to connect it with the birth of Gaṇeśa, the elephant-faced god. We will discuss this subject little later. First we must study all the data concerning *Mārtāṇḍa*.

0 5 The *Taittirīya Āraṇyaka* (1.13.3) also records the legend. It repeats, almost in verbatim, about Aditi's going to the gods with her seven sons. *Mārtāṇḍa* was born to her afterwards. This was created for the death and birth of all creatures. Then it records the names of her eight sons, namely, Mitra, Varuṇa, Dhātā, Aryamā, Aṁśa, Bhaga, Indra and Vivasvān.

0·6 Besides these Vedic texts, the *Śaṁkhalikhita Dharma-sūtra* (116·44) also records the name Mārtaṇḍa, which appears to be the classical form of Vedic *Mārtāṇḍa*. It reads: *"atha bhagavantaṁ dharmaṁ uttānapādaṁ yajñaṁ nārāyaṇaṁ nāsatyaṁ varuṇāryamaṇau saṁvatsaraṁ mitram indrāgnī marīcikāśyapau dhruvam agastyam dhātāraṁ mārtaṇḍaṁ rāmaṁ vālmīkiṁ mahākalpam* .." Here we see that Mitra, Aryaman, Varuṇa, Indra and Mārtaṇḍa, these five Suns or Ādityas (sons of Aditi) have been alluded

5. Julius Eggelling: "*The Śatapatha Brāhmaṇa*" (Tr.) Part II, *SBE* Series, Oxford, 1885, pp. 12-13.

to. The *Agniveśya Gṛhyasūtra* (2.4.11 : 13) also mentions Mārtaṇḍa.

0·7 Till now we have presented almost all the references concerning Mārtāṇḍa. Now to inaugurate a critical discussion on it, let us derive the term Mārtāṇḍa at the outset. The *Śabdakalpadruma* derives it as: *mṛtād aṇḍāj jāyate (yaḥ saḥ)*. Turning again to the Vedic treatises we see that Sāyaṇa, while commenting on *Ṛgveda* (2.38.8) derives the word as: "*mārtāṇḍo mṛtād bhinnād aṇḍād utpadyamānaḥ*". Again under *Ṛgveda* (X. 72·9) he repeats: "*Vṛddhīd andāj jātaṁ mārtaṇḍanāmānaṁ sūryaṁ*".

Bhaṭṭabhāskara Mishra, commenting on *Taittirīya Āraṇyaka* (1.13.3) says: "*Yasmin jāte aṇḍam mṛtam abhavat sa mārtāṇḍaḥ putraḥ yathoktam—mṛtāṇḍo jāyate yasmāt mārtāṇḍaḥ sa udāhṛtaḥ .. tasyāṇḍaṁ mṛtihetutvena prajāvṛddhihetutvābhāvād/ yad vā — aṇḍasya mṛtyave saṁjātaṁ mārtāṇḍam aprajātihetum...*".

According to Bhaṭṭabhāskara, *Mārtāṇḍa* means a son at whose birth the egg became dead. Since it is a dead egg, it lacks the power to create creatures.

All this conclusively prove that *Mārtāṇḍa* refers to Vivasvān Sūrya, one of the eight sons of Aditi, the divine mother. *Mārtāṇḍa* is not only one of the eight mythological suns alluded to in the Vedic treatises, it is also the eighth or last son of Aditi. While the birth of the first seven sons of Aditi was of general nature and hence of least significance, the one of *Mārtāṇḍa*, the eighth one, is of totally different nature. It was first born in the form of a lump of flesh, having no distinct feature of any

F—9

creature whatsoever. At the desire of the seven Ādityas, that flesh was fashioned into a human form. The unused flesh was thrown and that in turn gave birth to an elephant. It must be remembered here that this elephant-episode occurs in the context of *Ādityagrahastuti* (praise of the *Ādiyta graha*). This is done just after the fetching of water in a sacrifice. Here only the Ādityas are offered with *caru* (*sacrificial alm*) made of rice grain. So far as the birth of the eighth son of Aditi, namely, *Mārtāṇḍa* is concerned, it appears that this marks the end of creation of the suns, the sole source of heat and light for the globe, without whom no human being—nay, any living creature can survive. It also seems that this is said to have been the cause of dissolution, if needed. It has been explicitly stated that the suns are the sole cause of the creation of this world and its creatures, and may become the cause of dissolution. Thus the *mṛtāṇḍa* or the dead egg should be taken as a symbolic one indicative of both creation and dissolution of this world. It should also be kept in mind that the *Mārtāṇḍa* legend has its root in the *Ṛgvedic* creation hymn. Keeping that subject before us it appears that heat and light were created as the premordial elements. These were created through the creation of the Suns (*Ādityas*) and were followed by the creation of man.

0·8 Now to turn towards the birth of the elephant, it appears, quite logically, that creation of animals just after the creation of men is a natural process. Moreover, elephant is of special significance. It is known for its intelligence and sharp brain. It has a lot of similarity with human behaviour and attitude. Thus its birth

from the unused lump of flesh from which man was created is indicative of its closeness to human beings in certain points. The idea to create a beast quite close to human beings from the same flesh mass might have occurred to the mind of the author of the Vedic treatises. Any way, the Mārtāṇḍa legend in the *Ṛgveda* and other treatises speak of early creation. Its root in the *Ṛgvedic mantras* (X. 72.9–11) cannot be analysed in an isolated manner. Both the context as well as preceding verses should have to be taken into account. Any independent or isolating explanation or analysis would not yield any concrete or tenable conclusion. Thus it is our strong contention that the legend never speaks of the birth of *Gaṇeśa,* the elephant-headed deity. Rather it solely aims at describing the creation of heat and light through the creation of the eight Ādityas, then of men, followed by the creation of beast having similarity in attitude with man. It seems fitting to the context.

Secondly, the *Śatapatha Br*. episode refers to why an elephant should not be accepted as a gift (*dakṣiṇā*). It seems to us that since the Vedic economy was an agricultural one and since an elephant needs huge quantity of paddy, unlike a cow, to be kept, such a suggestion : not to accept it even as a (free) gift is based on practicality. Another suggestion[6] given by some other scholars also say that since elephant was born along with man from the same flesh-stock, it should not be caught. That means it should be let free to live instead of being put to imprison-

6. Eggelling, op cit., p, 13.

ment by the human being. This may be interpreted as a friendly gesture towards that animal.

As regards the suggestion that this is the origin of *Gaṇeśa* it must be strongly brushed aside. For, *Gaṇeśa* shows a mixture of human and animal features, which bespeaks of a merger of Aryan and non-Aryan concepts. In the *Mārtāṇḍa* legend no such feature is seen. Moreover, both *Āditya Mārtaṇḍa* and the elephant may have a common materialistic origin, but certainly have independent existence. Secondly, the elephant was born from the flesh thrown after the fashioning of *Mārtāṇḍa*; thus leaving no chance to assure their merger in later times. The iconographic features of *Gaṇeśa* are strongly suggestive of Yakṣa character[7] which are of non-Aryan origin. His ornaments like a sacred thread of a *nāga* serpent[8], goad, noose etc. bespeak of his non-Aryan, preferably tribal genesis. Elephant worship has an antiquity in world religions,[9] but it is always suggestive of a tribal worship. The probable time of the beginning of present day *Gaṇeśa* may be 6th Century A. D., which corresponds to the age when most of the *Purāṇas* were composed.[10] Thus the adoption of Gaṇapati in the form of *Gaṇeśa* by the Aryans might have taken place during that time. It shows a merger of

7. J. P. Sharma, *Jaina Yakṣas*, Meerut, 1989, p. 39.
8. V. P. Limaye, "*Nāgayajñopavītin*", *Amṛtadhārā*, Festschrift R. N. Dandekar. (ed.) S. D. Joshi, Delhi, 1984, pp. 509-11.
9. S. K. Gupta, *Elephant in indian Art and Mythology*, New Delhi, 1988, pp. 55 ff.
10. Cf. R. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and Minor Religions Systems*, Collected works, Vol. IV, (ed.) N. B. Udgikar, BORI, Pune, 1939, pp. 214 ff.

an Aryan cult with another non-Aryan tradition or *vice-versa*. Thus Gaṇeśa's origin can't be ascribed to the Vedas.[11]

Conclusions

The above discussion leads us to the following conclusions :

1. The *Āditya Mārtāṇḍa* legend does not have any connection with the birth of *Gaṇeśa* and, for that reason, it cannot be the origin of the elephant-headed god.

2. Since no sort of half-human and half-animal deity has been alluded to in that episode, *Gaṇeśa*'s origin cannot be seen therein

3. The legend is a description of creation of the universe.

4. *Gaṇeśa* is indeed a fusion of Aryan and non-Aryan cultures which, taken together, cannot have a Vedic origin, and he undoubtedly belongs to post-Christian era.

---

11. Cf. *ibid.*, p. 214. Here Bhandarkar proves that Gaṇeśa's origin lies in an evil spirit named *Vināyaka* which is not a Vedic deity.

THE UNNOTICED DEVALA-EXPOSITION OF COMETS

DR. MUKUND LALJI WADEKAR
Baroda

'Devala', also known as 'Asita Devala', is an ancient authority on the exposition of comets. Though none of his works has been found so far, he has been often referred to and quoted by many authors and commentators in their works. The author in this paper has tried to elucidate the exposition of Devala in comparison to Varāhamihira and Parāśara on the basis of the available references and quotations of his extinct work.

In the comprehensive field of *Jyotiṣaśāstra* (the science of Luminaries), there were numerous works called *saṁhitās* of ancient seers dealing with the diversified topics, pertaining to both, astronomy and astrology. The *Bṛhatsaṁhitā* of Varāhamihira (about 500 A.D.-550 A.D.) is one of such extant ancient works. Varāhamihira has referred to and quoted the views of many ancient writers on *Jyotiṣa* who were his predecessors. In course of time, the original works of some of them became extinct and are not now available.[1] The commentators

1. S. B. Dixit : *History of Indian Astronomy* (in Marathi), Second ed. Poona, 1931, p 468. P. V. Kane : "Varāhamihira and Utpala – their works and Predecessors" *Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society*-New Series, Vol. 24/25, 1948-49 p. 1.

and digest-writers on *Jyotiṣa* (and also *Dharmaśāstra*) have quoted the verses from the now extinct original works of the ancient seers. Devala (also known as Asita-Devala) is also one such ancient astrologers who preceded Varāhamihira and whose original work has completely gone into oblivion. Devala is frequently referred to by Varāhamihira in his *Bṛhatsaṁhitā*[2] and is quoted profusely also by Utpala in his commentaries.[3] The digests like the *Adbhutasāgara*[4], the *Jyotiṣtattva*[5] etc. also contain numerous quotations from the lost work of Devala. In short, Devala was an ancient authority on *Jyotiṣa*, well respected even by the esteemed astrologers like Varāhamihira and had definitely flourished in a period earlier than that of Varāhamihira (i.e. 500 A.D.-550 A.D.).

Among the collected quotations (about 81), there is a comprehensive abstract from Devala-work in the *Adbhutasāgara* (p. 152) of Vallālasena which deals mainly with the very important topic, namely that of comets. The year 1986 was the year of the appearance of Halley's comet on the horizon. Great inquisition and curiosity shoot fourth amongst both—the common man and the astrologer-scientists, regarding the natural pheno-

2. Sudhakar Dvivedi : *Bṛhatsaṁhitā of Varāhamihira* (with Com. Bhaṭṭotpala) Benaras, 1897, Vol.I and II, 7/15-16, 11/1, 86/1, 9/1, 23/4.
3. *Ibid* : 5/3, 7/16, 9/1, 10/19, 19/22, 23/4, 30/32, etc.
4. Murlidhar Jha : *Adbhutsāgara of Vallālasena*, Benares, 1905, pp. 152, 373, 506-556.
5. Jivanand Vidyasagar : *Smṛtitattva of Raghunandana* Vol. 1 Second ed. Calcutta, 1895, 686-688, 605-606

menon of comets. Modern scientists, with their advanced electronic, computerized techniques and telescopic instruments, under their control are making great efforts to understand, scrutinize and explain this mysterious phenomenon. But it is all the more important, pertinent and necessary to study and understand what our ancient seers like Devala, etc. have declared regarding the nature, the region of appearance, number and effect of the comets, observed by them, not with highly developed telescopic instruments, but with their keen and powerful eye-sight, supported mainly by their far-sight, foresight and insight.

The comets are one of the most inscrutable, mysterious and inexplicable phenomena, appearing on the horizon. The scientists and astrologers have made great attempts to understand and explain them, right from the period before Varāhamihira. In the *Bṛhatsaṁhitā* (XI.1), Varāhamihira explicitly declares that he has explained the movements of comets, after having gone through the works of sages like Garga, Parāśara, Asita-Devala and many others bearing on the subject.[6] He has also pointed out that there is no unanimity regarding the number of comets.[7] Some sages like Parāśara speak of 101 comets, while others like Garga

6. *Bṛhatsaṁhitā* II/1
गार्गीयं शिखिचारं पाराशरमसितदेवलकृतं च ।
अन्यांश्च बहून् दृष्ट्वा क्रियतेऽयमनाकुलश्चारः ॥
7. *Bṛhatsaṁhitā* II/5
शतमेकाधिकमेके सहस्रमपरे वदन्ति केतूनाम् ।
वहुरूपमेकमेव प्राह मुनिर्नारदः केतुम् ॥

explain 1,000 comets. Nārada declares that there is only one comet, appearing in many forms. It is remarkable that Devala has explained more than 108 comets of nine kinds, appearing in the groups of the triad of asterisms, beginning from *Kṛttikā*, portending good or evil consequences.

Devala has explained the comets, in the following nine groups. There are in all twenty-seven asterisms. Devala begins his enumeration of asterisms from the *Kṛttikā* and ends in the *Bharaṇī*. Hence each triad of asterisms like the *Kṛttikā*, the *Rohiṇī* and the *Mṛga* form one group. There would be nine such groups of three asterisms ending in the *Bharaṇī*.

1. The comets of 15 kinds, called *āgneya Ketus*, are seen in the middle-region of the earth, appearing in the three asterisms, namely *Kṛttikā*, *Rohiṇī* and *Mṛga* portending evil effects such as destruction of human beings and perturbance among kings.

2. In the east region of the horizon, comets, known as *Raudra Ketus* of twenty-one kinds are observed, appearing in the asterisms namely *ārdrā*, *punarvasu* and *puṣya* suggesting evil effect of famine.

3. In the south-east quarter, among the three asterisms namely *āśleṣā*, *maghā* and *pūrvā*, ten comets, designated as sons of *uddālaki* are visualized. They are good in their effect, forecasting plenty of water, food, etc. and well being of the people in general.

4. In the southern direction, in the asterisms *Uttarā*, *hasta, citrā*, *Kāśyapa Ketus* of 14 kinds are found. They prognosticate severe danger from drought.

5. The four comets born of the Death (*Mṛtyu-Sambhavāḥ*) shoot fourth in the south-west in the asterisms namely *svātī*, *Viśākhā* and *Anurādhā* which in the opinion of Garga, indicate famine, drought and dangerous pestilence in which there is great trouble to and destruction of creatures.

6. In the asterisms, *Jyeṣṭhā*, *Mūla* and *Pūrvāṣāḍhā*, in the west region of the horizon, the comets, born of Soma (*Soma-Sambhavāḥ*) are seen proclaiming the forth-coming good days of plenty of food and rain-water. The earth becomes crowded with festivals and sacrifices.

7. In the three asterisms, namely *Uttarāṣāḍhā*, *Śravaṇa, Dhaniṣṭhā*, comets of twenty-five types called *Māheya* are visible, foreboding destruction of the people and of thousands of kings.

8. The *Vāruṇa* comets of three sorts appear in the three asterisms namely *Śatatārakā*, *Pūrvābhādrapadā* and *Uttarābhādrapadā*. They are named as *Ūrmiketu*, *Śvetaketu* and *Dhūmaketu*. The *Ūrmiketu* foretells danger from water. The *Śvetaketu* makes the entire earth full of white bones. Human beings are seen devouring human flesh. The mother does not recognise her son, nor the son his mother. The father does not feel any affection for his son; nor a wife for her husband or any relative for any other

relative. The entire world revolves like a wheel, being afflicted very much by the dire consequence of dreadful famine. The *Dhūmaketu* predicts the dire effect of slaughter of kings, ministers, the warriors and the entire region along with the kingdom, subjects and forests, etc.

9. The thirteen sorts of comets, named sons of *Yama* appearing in the triad of asterisms, namely *Revatī*, *Aśvinī* and *Bharaṇī* declare the fourth-coming evil consequences of annihilation of the fourfold groups of creatures namely trees, human beings, animals and birds.

The above data is systematically arranged in the following table for clear understanding of the exposition of Devala about Comets :

CHART SHOWING COMETS

	Asterism	*Region*	*Number*	*Name*	*Effect*
1.	Kṛttikā Rohiṇī Mṛga	Middle Region of the earth	15	Āgneya	Destruction of people Perturbance among kings
2.	Ārdrā Punarvasu Puṣya	East	21	Raudra	Famine
3.	Āśleṣā Maghā Pūrvā	South-East	10	Uddālaki sutāḥ	Plenty of water, food etc.

4.	Uttarā Hasta Citrā	South	14	Kāśya-peyāḥ	Drought
5.	Svātī Viśākhā Anurādhā	South-west	4	Mṛtyu-saṁbhavāḥ	Famine Drought Pestilence.
6.	Jyeṣṭhā Mūla Pūrvāṣāḍhā	West	—	Somasaṁ-bhavāḥ	Plenty of food and Water
7.	Uttarāṣāḍhā Sravaṇa Dhaniṣṭhā	—	25	Māheyāḥ	Destruction of people and kinds.
8.	Śatatārakā Pūrvābhā-drapadā	—	3	Vāruṇāḥ 1. Ūrmi-ketu	1. Danger from water
	Uttarābhā-drapadā			2. Śveta-ketu	2. Danger-ous Famine
				3. Dhū-maketu	3. Slaugh-ter of kings etc.
9.	Revatī Aśvinī Bharaṇī	—	13	Yamaput-rāḥ	Destruction of four kinds of creatures.

It is remarkable and noteworthy that Devala Starts his exposition from the asterism *Kṛttikā* and ends in *Bharaṇī*, following the ancient method of enumeration of asterisms. This may indicate the antiquity of Devala's exposition. Devala's explicit mention of the view of Garga[8], clearly indicates his posterity to Garga. Regarding comets, it would be clear that some of them also predict well-being, while the Dhūmaketu is no doubt dreadful in effect.

Comparison of Devala with that of Varāhamihira :

Varāhamihira gives characteristic features of each comet (*Bṛhatsaṁhitā*, Ch. I), while Devala merely points out the region of horizon and triad of asterisms of appearance of comets. Varāhamihira has explained one thousand comets, following the exposition of Garga (XI.16), while Devala describes more than 108 comets. Varāhamihira mentions comets of fire to be twenty-five in number, appearing in the south-east direction, foretelling danger from fire, (X.11) while Devala describes them to be 15 in number, appearing in the Three asterisms—*Kṛttikā*, *Rohiṇī* and *Mṛga*, predicting the destruction of kings and subjects, but there is no specification of its being due to the fire. The *raudraketus* are explained by both Devala and Varāhamihira (XI. 32). The comets, born of Death are described to be 25 in number, appearing in the southern direction (XI.12) but Devala mentions them to be only four in number

---

8. *Adbhutasāgara*, p. 152
केतवो ह्यत्र दृश्यन्ते चत्वारो मृत्युसंभवाः ।
भयं च विविधं विद्याद् गर्गस्य वचनं यथा ॥

and are said to appear in the South-west region. Consequences are identical. The comets, born of *Soma*, portending well-being and plenty of food and rainwater are said to appear in the West by Devala while in the North by Varāhamihira. (XI·14). The *Māheya Ketus* described by Devala are said to be 25 in number, while the *Dharātanayas* mentioned by Varāhamihira (XI·13) are twenty-two. Devala does not mention the particular region, but only the triad of asterisms namely Uttarāṣāḍhā, Śravaṇa and dhaniṣṭhā while Varāhamihira (XI·13) specifies the North-east region. The effect described by both is identical. The Śvetaketu (XI·39) is a dreadful comet, destroying 2/3 of the entire population, while Devala mentions it to be of disastrous effect, producing great destruction on the earth. The other *ketus* described by them are different.

Comparison of Devala with that of Parāśara :

Parāśara[9] is said to have described 101 comets, Devala explains more than 108 comets. Parāśara classifies 16 as born of the breath of Death, 10 of Raudra's wrath, 15 as sons of Uddālaka, 17 born of the foreheads of sages Marīci and Kaśyapa, 3 of the fire, one of smoke and 14 born along with the Moon, while Devala described the number of them to be different in each of the above cases. He mentions 4 to have been born of the Death, 21 of Rudra, 10 as sons of Uddālaki, 14 of Kaśyapa, 15 of the fire, one as *Dhūmaketu*, no number is mentioned in case of those born of the moon. Other comets described by both of them are different.

9. *Adbhutasāgara*, p. 166-167, *Bṛhatsaṁhitā* 11.5 Comm. of Utpala.

It would be clear from the above discussion that though there is some similarity among Devala, Varāha-mihira, Garga and Parāśara, there is ample diversity and originality in Devala's exposition, which can reflect upon his being independent and prominent authority of high esteem, who succeeded the famous astrologer Garga (C. 50 B. C. acc. to Kern), but preceded Varāhamihira (about 500 A. D.—550 A.D.).

Thus Devala, an ancient astrologer has explained the natural phenomenon, the appearance of comets, along with its consequences. The History of ancient astronomy and astrology (*Jyotiṣaśāstra*) remains in-complete and uncomprehensive, unless and until the elucidations of the ancient seers like Devala, etc. whose works are extinct are taken into consideration. His exposition of comets is remarkable and noticeable, when the topic of comets is considered in the light of ancient expositions. It is no doubt a pressing need of the hour, to corroborate the views of ancient seers with the dis-coveries of Modern Scientists, but at any rate, the value of the elucidations of ancient seers, who made satisfactory and considerable progress in the field of *Jyotiṣa*, without the help of sophisticated telescopic instruments, can never be underrated.

LAKṢMAṆA BHAṬṬA PĀṬILA

A LITTLE-KNOWN SCHOLAR FROM WAI

SIDDHARTH Y. WAKANKAR

Baroda

The author in this paper has tried to throw light on the contribution of a little-known scholar Lakṣmaṇa Bhaṭṭa Pāṭila of Wai in Satara district of Maharashtra who composed seven Naukā works on *Vyākaraṇa*, *Vedānta*, *Jyotiṣa* and *Dharmaśāstra*, serving as a boat in knowing the essentials of particular branches of learning.

Knowledge in Indian tradition is compared with unfathomable ocean. As the deep ocean is difficult to cross, so is it very difficult to master all the branches of learning. It necessitated some short-cut methods to understand the basic principles of all the sciences. As a small boat is used to cross the ocean, the boat in the form of knowledge is supposed to be useful in knowing the essentials of a branch of learning. Naturally, some scholars thought it worth their while to try their hand at condensing the elements of different branches of learning in Sanskrit to give a quintessence of each lore Obviously, such works–smaller and bigger–came to be termed as *tarī* or *naukā*–an appropriate word denoting their utility in enabling the readers to easily get acquainted with the principles of various lores. Such works served the purpose of ferrying them successively across the oceans of know-

ledge. Such abridged versions went a long way in giving a fairly good and clear idea of the fundamentals of a particular lore. Lakṣmaṇa Bhaṭṭa Pāṭila tried his hand at compiling compendia of four main *śāstras* in Sanskrit, viz. *Vyākaraṇa*, *Vedānta*, *Jyotiṣa* and *Dharmaśāstra*.

The Author :

Lakṣmaṇa Bhaṭṭa Pāṭila was a Maharashtrian, as his surname suggests. The appellation Bhaṭṭa clearly indicates that he was brahmin. His being a Maharashtrian is proved by the following :

(1) He uses Marathi words in the colophons of his works (see the details given at appropriate places).

(2) His use of the typical Marathi word *Kānā* in verse no. 4 of the *Vyākaraṇanaukā* (*Syāt kānena ca mātrayā saha guruḥ*).

(3) *Vyākaraṇanaukā* verses 44, 45 and 46, 47 respectively describe the meanings of *Vibhaktis* and verbal forms in Mārathī *Prākṛtabhāṣā*), comparing the similarities between these two languages. These four verses are given in the appendix.[1]

(4) The calligraphy of the manuscripts is typically Maharashtrian.

His Date :

No book on History of Sanskrit Literature mentions the name of our author, neither are his works enumerated anywhere. Hence, it is very difficult to give any detail about the life of our author. But, the colophons of his works supply us the date of the composition of the parti-

cular work. This is the only internal evidence to roughly say something about his date. The colophons of his *Vyākaraṇanaukī* and *Jñānanaukā* clearly state that those works were composed in Śaka 1747, corresponding to 1825 A. D. Hence, roughly speaking, our author might have flourished in the latter part of the 18th century and the earlier part of the 19th century. A speciality of our author is his devotion to *Gaṇapati*. Whenever he gets a chance, he shows his attachment to *Gaṇapati*. His *namanaślokas* of the works, the colophon of *Vyākaraṇanaukā* and the verse no. 89 in it (given in appendix[2]) suggest that he was a *Gāṇapatya*. In the absence of any authentic information, it is very difficult to know the exact place from where our author hailed. But, it can easily be surmised that he must have been a resident of Wai, district Satara in Maharashtra, a place on the bank of the river Krishna, where he finished the *Vyākaraṇanaukā*.

His Works :

Uptil now, only seven *naukās* composed by our author are traceable. The *Vyākaraṇanaukā* is deposited in the Oriental Institute, Baroda and all the other *naukās*, viz. *Jñānanaukā* on *Vedānta*, *Muhūrtanaukā* on *Jyotiṣa* and *Vratanaukā*, *Śuddhinaukā*, *Kālanirṇayanaukā* and *Sarvasaṁbhāranaukā*, all on *Dharmaśāstra*, are deposited in the Bharat Itihasa Saṁshodhaka Mandal, Poona. *Jñānanaukā* is the only work which is available in two manuscripts. All other *naukās* have only one ms. extant. Since only the *Vyākaraṇanaukā* is in my Institute I shall deal more with it and supply the necessary details of other *naukās*, so that a fairly good idea can be formed

about the nature of these works. For the interested scholars, I furnish the beginning, end and colophons of all the *naukās* with a brief description of each *naukā*. (see : Appendix)[3].

(1) *Vyākaraṇanaukā* : Acc. No. 21378. Oriental Institute, Borada, Śaka 1747.

This manuscript of 16 folios contains 123 verses and deals with the principal topics of Pāṇinian Grammar. The very first verse (given in the appendix) spells out the purposes or objectives of the author for composing this compendium. They are as under :

(1) to quickly cross the ocean of words (*tartum śabdamahodadhim jhaṭiti*).

(2) to aquire proficiency in speaking Sanskrit (*prāptum* ...).

(3) to know the meanings of the words (*Jñatum tadarthān*) and

(4) to increase the intellect of the non-initiates *bālānām* ...).

After detailing out these objectives, the author deals with the fundamentals of Sanskrit Grammar in the following order : *Svara* and its varieties (*acaḥ*); diphthongs (*sandhyakṣaras*); consonants (*vyañjanas*); *sandhi* and its three kinds, viz. *svarasandhi*, *vyañjanasandhi* and *visargasandhi*. (Here it may be noted that our author uses the word *Sandhi* in masculine as well as feminine gender as is done in old Marathi books.); declension of words in all the three genders; pronouns; relation between Prākṛt,

that is Marathi and Sanskrit grammar and the places of similarities, such as *Vibhaktis* and meanings of verbal roots; *yuṣmad* and *asmad* pronouns; *Tiṅantaprakriyā*; *daśalakāra*; *parasmaipadī* and *ātmanepadī* verbal forms; *upasargas*; intransitive roots; other miscellaneous verbs and their meanings; *kārakas*; example of seven *vibhaktis* in one verse (in praise of Gaṇeśa, verse no. 89[4], on the pattern of the famous *śloka* '*Rāmo rājamaṇiḥ*' from the very well-known *Rāmarakṣāstotra*, so popular in Maharashtra); *samāsa*; *taddhita*; *kṛdanta*; *sarvasaṅgraha*; *stripratyaya* and *liṅgānuśāsana*.

From this, it will be clear that our author has dealt with all the important aspects of Sanskrit Grammar in so small a span of only 123 *ślokas*. The author is fully aware that the *vyākaraṇaśāstra* is fathomless and he knows his limits also. Hence he says in verse no. 82 (given in the appendix[5] that he is giving only a glimpse of this *śāstra* for the easy understanding. Even then he is very confident of the utility of his work when he says in verse no. 122 (given in the appendix[6] that 'one who studies this science at the feet of his preceptor, will attain proficiency in this *śruti* which is ancient.

(2) *Jñānanaukā* : Acc. No . 650BISM. Folio-9 : Ślokas-105 ;
Acc. No. 688. BISM. Folio 8; Ślokas-105 (details in appendix).

This *naukā* composed for the simplification of *Vedānta* has 105 verses divided into three chapters, viz. *Bhaktirahasya*-45 *ślokas* ; *Jñānarahasya*–31 *ślokas* and *Vairāgyarahasya*-27 *ślokas*.

In the very first verse the poet pays his obeisance to Dattātreya and Gaṇeśa, the preceptor and the *kula-devatā* respectively, and gives out the objective of this work as 'liberation from the bondage of this world.. In order to attain this goal, he briefly describes the three paths of *Bhakti, Jñāna* and *Vairāgya*, suggesting thereby that unless a person has devotion, he cannot get knowledge which will lead him to *vairāgya*–thus enabling him to cross the ocean of this world.

(3) *Vratanaukā* : Acc. No. 34.14 BISM. F. -6, *Ślokas*-51.

The main object of this *naukā* is the description of the *vratas* (vows) found in the works on *Dharmaśāstra*. In the very first verse the poet says that this *naukā* is an essence of the different *Dharmaśāstra* works. This work is divided into two sections, viz. *Sakala vrataparibhāṣākathanam* and *Vratodyāpanavidhikathanam*. In the end, the poet says that he has described those *vratas* in this *naukā* which were described by Lord Śiva to Gaurī and by Lord Kṛṣṇa to Yudhiṣṭhira for the upliftment of the humanity. The author sincerely feels that by observing these efficacious *vratas*, a person will definitely get *mokṣa*.

(4) *Śuddhinaukā* : Acc. No. 426 BISM. F.-3 ; *Ślokas*-26.

This is the smallest *naukā* of this lot having only 26 verses in *Śārdūlavikrīḍita* metre, describing the purificatory rites (*śuddhikriyā*). In the very first verse the author accepts that he is indebted to Hemādri, etc. for the matter contained in this work. The last verse boldly says that many scholars have spread fallacious

statements, misguiding the common folk, but, he has described only things that are clear, easy, well-known and accepted by all, since, he wants the approval of the scholars.

(5) *Kālanirṇayanaukā* : Acc. No. 34.426. BISM F.-8 ; *Ślokas*-58.

This *naukā* based on the works of Hemādri, Aparārka, Mādhava, etc. contains 85 verses and is divided into two sections, viz. *Vividhakālavivaraṇātmaka* and *Māsanirṇayātmaka*. It describes the importance of *Kāla* (Time) and its various divisions.

(6) *Sarvasambhāranaukā* : Acc. No. 397. BISM. F.-7 ; *Ślokas*-64.

This work also known as *Sarvasādhāraṇaparibhāṣā* describes in 64 verses all the things required for the performance of *yajñās*. The author openly admits that this is based on the works of the earlier scholars. This work contains all the important information necessary for the *Yājñikas*. It is almost a small encyclopaedia or a handy guide for the *Yājñikas*.

(7) *Muhūrtanaukā* : Acc. No. 34.424. BISM Śaka-1738.

I am very sorry to say that I could not even see this manuscript, even though I made nearly six trips to BISM, Poona. Hence, it is not possible to give any information about it except the details from the printed catalogue of Mss. from BISM. We may, however, conjecture that this *naukā* must be dealing with the *mūhūrtas*, the methods and other technicalities of finding out *muhūrtas*, their nature etc. I conclude this small

resume of the *nuakā*-works by sincerely thanking the authorities of the Oriental Institute, Baroda and the Bharat Itihasa Samshodhaka Mandal, Pune. for kindly allowing me to study manuscripts and for their co-operation.

The necessary details of all the Mss. are given in the appendix, as indicated in the body of the paper.

APPENDIX

Beginning, End and Colophon and other details of the Naukās

1. व्याकरणनौका :

अथ व्याकर्ण (रण) नौकाप्रारम्भः ।।
श्रीविघ्नेशाय निर्विघ्नाय नमः ।

ततुं शब्दमहोदधिं झटिति, तत् विघ्नेशपादाम्बुजं
ध्यात्वा व्याकरणाभिधां प्रकुरुते नौकामिमां लक्ष्मणः ।
प्राप्तुं संस्कृतभाषणे निपुणतां ज्ञातुं तदर्थानितो
बालानां मतिवृद्धयेऽपि न ययुः यस्यान्तमिन्द्रादयः ।।१।।

F. N. No. 1

।। अथ प्राकृतभाषया विभक्त्यर्थमाह ।।

तो जो तो प्रथमा स एकवचनं रामो विभक्तिस्ततः
त्यातें त्याप्रति राममेव सकलं ज्ञेया द्वितीया यथा ।
रामेणेति तृतीयका समुदिता त्याणें च तेणें करून् ।।
रामायेति तदर्थमेव चवथी त्याकारणें पञ्चमी ।।४४।।
त्यापासूनि तयाहुनी गणपतेः सम्बन्धिषष्ठी यथा
त्याचे ष्ठायि च सप्तमी गणपतौ सम्बोधनं हे हरे ।
दैवात् त्यास्तव पञ्चमी दिविषदां मध्येऽत्र · षट्सप्तमी
तस्मिंस्त्याविषयीं नियोजयत नौस्त्याचें तथा त्यासहि ।।
एवं भानुहरी इदं द्विवचनं जे ते प्रयोज्याः सुराः
तीं जीं तीं च नपुंसके बहुषु ती जे ते च जात्या प्रियाः ।।४५।।

अथ क्रियापदार्थमाह ॥

तो होता भवति प्रयोगरचना होतास होतोंच मीं
तो होणार पुढे तथा हि भविता कालान्तरीं तुं च मी ।
कल्याणं प्रभवेच्छिवं भवतु ते कल्याण होओ तुझे
तें होयील भविष्यतीति सततं तैसेंच माझें तुझें ॥४६॥

होते ते भवतो भवन्त्यपि च तेऽथास्मत्क्रियेत्युत्तमो
मीं होतोच भवाम्यहं भवसि तुं होतास युष्मत्स्मृता ।
विज्ञेयाः प्रथमस्तिङस्त्रिपुरुषास्ते मध्यमश्चोत्तमः
चैकैकस्य च तस्य तत्र वचनानि त्रीण्यपि त्रीणि हि ॥४७॥

F. N. No. 2 and 4

अथास्मिन्श्लोके सप्तविभक्तयः सन्ति तदाह ॥
देवो नित्यं गणेशो जयति, सुखकरं श्री गणेशं भजेऽहं
दैत्यास्त्रस्ता गणेशेन च युधि, च नमः श्रीगणेशाय तस्मै ।
सेव्योऽप्यस्माद्गणेशात् इह न हि च परः श्रीगणेशस्य पादौ
सेवेऽहं, श्रीगणेशे मम वसतु मनः, श्रीगणेशाऽत्र भक्तम् ॥४८॥

F. N. No. 5

किञ्चित्किञ्चिदिहैव सर्वविषयः प्रोक्तः सुबोधाप्तये
स्यात् दिग्दर्शनवत् मयाऽत्र लिखितं शास्त्रस्य पारं कुलः ॥

a. b. of vs. no. 82

F. N. No. 6

नौकान्तर्गतविद् गुरोर्वदनतः प्राक्पठ्य संश्रूयतां
अग्रे स्यान्निपुणः शनैः परिभवेत्पूर्णं पुराणे श्रुतौ ॥

c. d. of vs. no. 122

इति श्रीलक्ष्मणभट्टपाटीलविरचितायां व्याकरणनौका समाप्तम् ।
शके १७४७ पार्थिवनामसंवत्सरे, श्रावणमासे शुक्लपक्षे चतोर्दश्यां तिथौ मन्दवासरे, ते दिनि श्रीवाईक्षेत्री कृष्णासन्निधौ लेखनं समाप्तम् ।

श्रीसद्गुरुनाथार्पणमस्तु ॥ श्रीमङ्गलमूर्तये नमोऽस्तु ते ॥ छ ॥ छ ॥

F. N. No. 3

2. ज्ञाननौका :

श्रीगणेशाय नमः। अथ ज्ञाननौकाप्रारम्भः ॥
दत्तात्रेयं गुरुं नत्वा हेरम्बं कुलदेवताम् ।
विरच्यते ज्ञाननौका भवबन्धविमुक्तये ॥१॥

श्रीमद्गणेशदासस्य लक्ष्मणस्य त्विदं वचः ।
अस्तु सद्भक्ततोषाय यथामति विनिर्मितम् ॥२८॥
इति वैराग्यम् ॥

आदौ भक्तिः ततो ज्ञानं वैराग्यं च क्रमात् पृथक् ।
त्रीणि प्रकरणान्यत्र कथितानि समासतः ॥२९॥

इति श्रीलक्ष्मणभट्टपाटीलविरचिता ज्ञाननौका समाप्ता । श्रीलक्ष्मीनारायणार्पणमस्तु ॥ शके १७४७ पार्थिवनामसंवत्सरे श्रावण शु ॥५॥ गुरौ गणेशेन लिखिता ज्ञाननौका शके १७४७ पार्थिवनामसंवत्सरे पौष शुद्ध छ तिथौ मन्दवासरे दिनि लेखनीयं समाप्ता । MS. No. 34.650 ।

3. व्रतनौका:

श्रीगणेशाय नमः । अथ व्रतनौकाप्रारम्भः ॥
नानाग्रन्थमहोदधिं व्रतमयं चालोड्य सम्यक् पुरा
किञ्चित्सारमिदं प्रगृह्य हि ततः श्रीलक्ष्मणेनाधुना ।
नौकेयं रचिता प्रपञ्चजलधेः शीघ्रं तरीतुं यथा
नत्वा श्रीगणनायकं कविवरान् श्रीसद्गुरुं भारतीम् ॥१॥

उद्धतुं च पुरा शिवेन मनुजान् गौर्यै व्रतानीति वै
प्रोक्तान्याचरितानि तानि हि तया ख्यातानि लोके ततः ।
श्रीकृष्णेन युधिष्ठिराय हि तथा चैतानि सर्वाण्यतो
ग्रन्थे तान्यपि लक्ष्मणेन हि जपद्वारा कृतान्यत्र वै ॥५१॥

इति लक्ष्मणभट्टपाटीलविरचितायां व्रतनौकायां व्रतोद्यापनविधिकथनं नाम द्वितीयपरिच्छेदः समाप्तः ॥

4. **शुद्धिनौका:**

श्रीगणेशाय नमः । अथ शुद्धिनौकाप्रारम्भः ।

ततुं धर्ममहोदधिं गणपतिं नत्वा गुरुं भारतीं
स्वच्छां लक्ष्मणनामकः प्रकुरुते संशुद्धिनौकामिह ।
आशौचं द्विविधं प्रसूतिमृतिजं प्रोक्तं नृणां शुद्धये
हेमाद्रिप्रभृतीर्निबन्धरचनाः संवीक्ष्य नानास्मृतीः ॥१॥

End—

न दोषो ग्रहणे घृतस्य पयसो दध्नश्च तैले गुडे
वस्त्रस्यैव नवस्य धान्यविषये शुष्के पदार्थेऽखिले ।
यद्वक्त्रे प्रविराजते स सदसि ह्याशुद्धिनौका त्वियं
लोके लक्ष्मणनामकेन रचिता शार्दूलवृत्तेन च ॥२५॥

अन्यद्भ्रान्तिकरं बहु प्रगदितं ग्रन्थान्तरे पण्डितैः
तत्त्यक्त्वा मलिनं यतः प्रवचनं यश्चैकदेशस्थितम् ।
न प्रोक्तं त्वथ यत्प्रसिद्धवचनं सर्वत्र मान्यं सदा
स्पष्टं यत्सुगमं तदत्र लिखितं विद्वज्जनप्रीतये ॥२६॥

इति लक्ष्मणभट्टपाटील इत्युपनामकेन विरचिता शुद्धिनौका समाप्ता ॥

5. **कालनिर्णयनौका**

श्रीगणेशाय नमः । अथ कालनिर्णयनौकाप्रारम्भः ॥

कालेनैव च जायते जगदिदं संव्याप्य यत्र स्थितः
कालो मे हृदि दृश्यते गणपतिः प्रागस्तु तस्मै नमः ।
हेमाद्र्याद्यपरार्कमाधवमुखान्नत्वाऽत्रिमन्वादिकान्
संतोषाय हि लक्ष्मणेन च तरिः कालाभिधा तन्यते ॥१॥

अथ यस्माच्छास्त्रप्रवृत्तिर्भवति तत्कालस्वरूपं यथामति प्रथममाह ॥ श्लोक ३० ॥ इति श्रीलक्ष्मणभट्टपाटील-विरचितायां कालनिर्णयनौकायां विविध-कालविवरणात्मकः प्रथमः परिच्छेदः । अथ तिथिदर्शनात्मको द्वितीयपरिच्छेदप्रारम्भः । श्लोक २८ ॥ इति लक्ष्मणभट्टपाटील इत्युपनामकेन विरचितायां कालनिर्णयनौकायां मासनिर्णयात्मको द्वितीयपरिच्छेदः समाप्तः ॥

6. सर्वसम्भारनौका (सर्वसाधारणपरिभाषा)—

श्रीगणेशाय नमः । अथ सर्वोपयोगी सम्भारनौकाप्रारम्भः ।

सन्तोषाय हि लक्ष्मणेन रचिता सम्भारनौका त्वियं
श्रेष्ठत्वं समवाप्नुयात् सदसि यद्ववक्ते त्वियं राजते ।
प्राग्ग्रन्थान् विविधान् विलोक्य लिखितं यद्यत्र यज्ञाज्ञिके
साहित्यं ह्युपयोगि यत्र विषये चैकत्र सत्सङ्ग्रहः ।।१।।

तत्रादौ मुहूर्तज्ञानम् । श्लोक ६

अथ सम्भारः ।

साहित्यं प्रतिमा तदाकृति कृता सा काञ्चनी कार्षिकी
दूर्वादिर्भसमिद्घृतं त्वहिदलैः धान्यं च मृत्सप्तधा ।
होमद्रव्यसु पञ्चपल्लवघटा रत्नानि सर्वौषधि-
त्वक्पञ्चामृतपूर्णपात्रवसनं पूगानि गौर्दक्षिणा ।।८।।

End—

न्यासान्ते सकलात्मिकां हृदि गिरं प्राणेश्वरीं देवतां
ध्वात्वा कर्मनिवेदनं कुरु सदा यद्यद्भवेद्देहतः ।
भक्त्या यः प्रपठेदिदं प्रतिदिनं स्तोत्रं जपादौ तथा
सर्वेषां हितकारकं झटिति वै तन्मन्त्रसिद्धिर्भवेत् ।।६४।।

इति लक्ष्मणभट्टपाटीलविरचिता सर्वसाधारणपरिभाषा समाप्ता ।।

7. मुहूर्तनौका—

क्र० ३४.४२४ शक १७३८ धाता फाल्गुन १.३० ज्योतिषम् ।

———

ON DATING THE ŚATAPATHA BRĀHMAṆA

NARENDRA SINGH

Allahabad

On the basis of the astronomical reference regarding the non-deviation of the *Kṛttikās* from the East in the passage 2.1.2 of the *Śatapatha Brāhmaṇa*, the author has worked out the date of the composition of that very chapter as not later than 1254 B.C. as by that time the shift of the *Kṛttikās* to the North would have become sufficiently noticeable.

1. *The Text.*

There is a reference about astronomical phenomenon in chap. 2-1-2 of the *Śatapatha Brāhmaṇa* which enables us to make an estimate of the time when it was composed, at least the date of composition of this chapter.

The relevant text is as follows :

एता ह वै प्राच्यै दिशो न च्यवन्ते । सर्वाणि ह वाऽअन्यानि नक्षत्राणि प्राच्यै दिशश्च्यवन्ते तत्प्राच्यामेवास्यैतद्दिश्याहितौ भवतस्तस्मात्कृत्तिकास्वादधीत ॥३॥

"It does not deviate from the east direction. All other *nakṣatras* deviate from the east direction. So facing the east direction worship the *Kṛttikās*."

This can be interpreted only in the sense that the *Kṛttikās* have been rising in the east direction for a very long time so that it has become a tradition. Due to the precession of the earth's axis the *Kṛttikās* (Pleiades) now rise in the north-east. This precession has a rate of 50"

per year, but it is so small that the change in the position of the stars due to precession cannot be observed by the naked eye even in a century.

In the early years of this century Prof. Jacobi[1] had attempted to estimate the date of the *Vedic Saṃhitās* by calculating the time when the Pleiades were at the vernal equinox. He obtained a date in the middle of the third millenium B. C. Later Dixit[2] explicitly calculated the date when the Pleiades would be exactly east when rising at the eastern horizon as mentioned in the above text of the *Śatapatha Brāhmaṇa*. He obtained 3000 B. C. for this and concluded that this part of the *Śatapatha Brāhmaṇa* was composed at about that time.

Here we consider what modifications have to be made to this calculation to conform with the visual observation of the Pleiades in the east. We obtain a date somewhere about 1300 B. C. on the basis of these modifications.

2. *The Kṛttikās on the Equator.*

The brightest star in the Kṛttikās is η (eta) Tauri a third magnitude star. For the year 2000 A. D. its position with respect to the celestial equator and the vernal equinox is as follows :

α = right ascension = 3h 47m 29·0s = 56° 52′ 15·″0 E
δ = declination = 24° 6′ 18″·0 N

1. Jacobi, JRAS 1909, pp. 721-6; JRAS 1910, pp. 456-64.
2. शंकर बालकृष्ण दीक्षित, भारतीय ज्योतिष, प्रकाशन ब्यूरो, सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश, 1958, pp. 180-1

We follow W. M. Smart's Spherical Astronomy. The obliquity of the ecleptic and the rate of precession for the year 2000 A. D. are

ϵ = obliquity = 23° 26′ 21″·42—0″. 4684 t

χ = rate of precession = 50″·2786 + 0″·000222 t

where t is the time in years after 2000 A. D. for which the values are required. We calculate the latitude β and longitude λ with respect to the ecleptic and the vernal enuinox for η Tauri for the year 2000 A. D. We use the equation (Smart 26-10, 11)

$\sin \beta = \sin \delta \cos \epsilon - \cos \delta \sin \epsilon \sin \alpha$

$\cos \beta \cos \lambda = \cos \delta \cos \alpha$

These give the values.

β = 4°3′ 3″·21 N and λ = 59° 56′ 31″·47 E

of these β the latitude remains constant as the ecleptic is fixed being the plane of the earth's orbit round the Sun. The longitude changes as the varnal equinox moves westwards. The *Kṛttikās* will be on the equator near about the year 3000 B. C. So we calculate the obliquity and the position of the vernal equinox for 3000 B. C. that is 5,000 years before 2000 A. D.

ϵ = obliquity = 24° 5′ 23″·42 – 0·″4684 t

and the position of the vernal equinox is obtained from the equation.

γ = 50″·2786 t + 0″·000222 $t^2/_2$ W for t = —5000

γ = —248618″·0 W = 69° 3′ 38″·0 E

The η Tauri is on the equator when its declination is zero. For this we use the equation (Smart § 26).

$\sin \delta = \sin \beta \cos \epsilon + \cos \beta \sin \epsilon \sin \lambda$

Put $\delta = 0$ and write $\lambda = \acute{\lambda}$ for that position, then

$\sin \bar{\lambda} = -\tan \beta \cot \epsilon$

which with the value of ϵ for 3000 B. C. gives

$\acute{\lambda} = -9° 6' 49''.32$ W $= 9° 6' 49''.32$ E

Thus for η Tauri to be on the equator the vernal equinox should be at

$\lambda + \bar{\lambda} = 59° 59' 31''.47$ E $+ 9° 6' 49''.32$ E

$= 69° 6' 20''.79$ E

from its position in 2000 A. D. which means that it should be 2′ 42″.79 E of the position in 3000 B. C. which with the rate of precession of 49.″1686 in 3000 B. C. gives 3·3 years. Thus we conclude that η Tauri was on the equator in 3003·3 B. C.

3. *The place of Observation and the Horizon of Visibility.*

We can safely assume that the *Satapatha Brāhmaṇa* was composed somewhere in the South of Punjab on the banks of the *Sarasvatī* at a latitude of about 30°N. The stars as they rise in the east are not visible at the horizon. Only the Sun is visible as it rises at the horizon. First magnitude stars like *Rohiṇī* (Aldeberan) are visible when they have risen about 5° above the horizon, while third magnitude stars such as η Tauri can only be seen when they have risen about 10° above the horizon even on the

clearest nights. We draw a diagram of the eastern sky as it would be seen at a place situated on latitude 30° N.

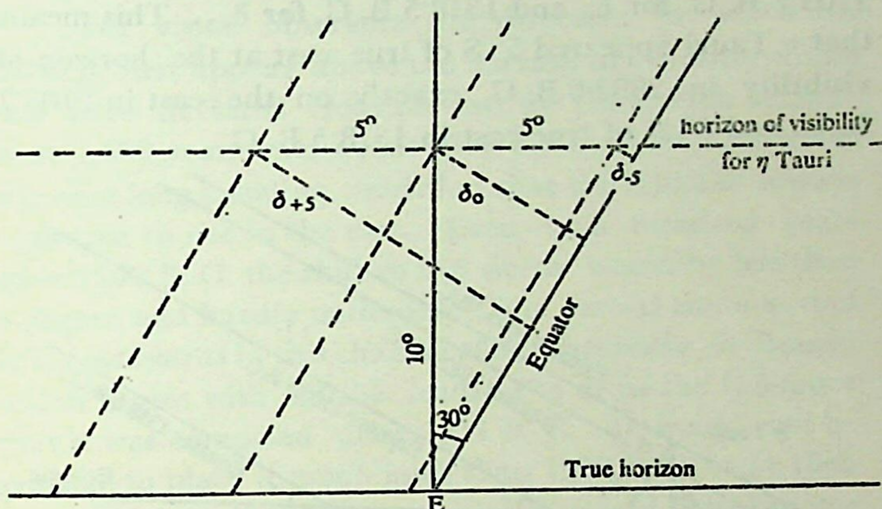


Fig. 1: The eastern horizon at a place 30° N latitude

For a visual observer a star would appear to rise in the east as it rises above the horizon of visibility anywhere between 5° S and 5° N of the true east. So we calculate when η Tauri appeared at the horizon of visibility at 5° S, east 0° and 5° N of the exact. The declination of η Tauri in these positions is :

$\delta_{-5} = 5°\,(2 \sin 30° - \cos 30°)$ N $= 0°\ 40'\ 11''\cdot 54$ N

$\delta_{o} = 10° \sin 30°$ N $= 5°\ 0'\ 0''$ N

$\delta_{+5} = 5°\,(2 \sin 30° + \cos 30°)$ N $= 9°\ 19'\ 48''.46$ N

We again use the equation given in § 26 to calculate the longitude λ for η Tauri while the latitude β remains unchanged.

$$\sin \delta = \sin \beta \cos \epsilon + \cos \beta \sin \epsilon \sin \lambda$$

F. 13

After some iteration we find that the required values of the declination occur at 2882·0 B. C. for δ_{-5} and 2103·7 B. C. for δ_0 and 1318·5 B. C. for δ_{+5}. This means that η Tauri appeared 5° S of true east at the horizon of visibility in 2882·0 B. C. exactly on the east in 2103·7 B. C. and 5° N of true east in 1318·5 B. C.

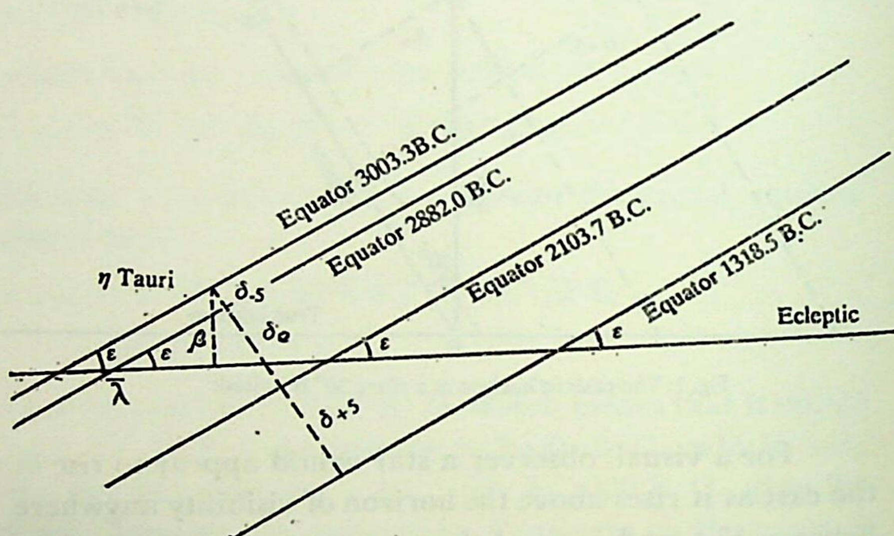


Fig. 2: The motion of the equator along the ecleptic

4. *Inference of the date of Śatapatha Brāhmaṇa.*

In my paper "Astronomical basis of the Indian Calendar" I have shown that the vernal equinox crossed the first point of *Kṛttikā nakṣatra* in 1254 B.C. (This *Kṛttikā nakṣatra* is a part of the ecleptic which the moon traverses on an average in 24 hours and is not synonymous with the constellation which lies within it). This event was probably declared by an imperial edict and the enumeration of the *nakṣatras* was changed to begin with *Kṛttikās* and not with *Rohiṇī* as had been done

before that date. This is shown by the enumeration of the *nakṣatras* starting with *Kṛttikās* in *Atharva Veda* (XIX-7).

For visual observers the direction in which the *Kṛttikās* first appear above the horizon of visibility would not have deviated from the east for the stretch of more than 1,500 years upto about 1300 B. C. This had given rise to a long standing tradition that the *Kṛttikās* always appeared to rise in the east. Even in a hundred years after 1300 B. C. the shift to the north would be less than a degree and hardly noticeable. The partial enumeration of the *nakṣatras* in this chapter of the *Śatapatha Brāhmaṇa* which begins with *Kṛttikā* leads us to draw the inference that it was composed after 1254 B. C. It would not be possible to place it much later than 1200 B. C. as by then the shift of the *Kṛttikās* to the north would have become noticeable. Thus we must place the composition of this chapter sometime in the second half of the thirteenth century B. C.

————

MANU'S THOUGHTS ON WOMEN'S RIGHTS

DR. MANJU DEY
Jaunpur

Most of the rules of the Hindu society are laid down by the great law-maker Manu. His thoughts on women's rights are based on the principles of justice, equality and equity. Here the positive aspects of the laws relating to women's rights have been considered.

It is often believed that Manu has imposed a number of restrictions upon women that curtail their freedom and has not given them equal rights with men. But the fact is that many of his rules safeguard women's rights and secure freedom to them. If a few restrictions are placed on women very often under certain circumstances they are removed by certain other rules.

Before describing the rules let us elucidate the purpose and grounds of the law.

The grounds of the law are justice and equality. When equal cases are treated equally and unequal cases unequally that is justice. When unequal cases are dealt equally and equal cases unequally that is called injustice.

The worth of a rule depends upon its efficacy to do justice to the people. Therefore, it is necessary to apply the principle of justice to the rules. One should also consider what kind of justice it is and to what extent a rule does justice to the individual.

Aristotle says that there are two kinds of justice--distributive and rectificatory.[1] Distribution should be in proportion to the merit. Distributive justice is that every-one requires consideration as an independent person and no one can exploit another. Rectificatory justice lies in restoring justice between unfair loss and gain. He has also made a distinction between justice and equity. In justice laws are commonly applied to all but in equity it is seen that the application of laws in individual case should not go wrong. Therefore in formulating the principle of equity the application of laws cannot be rigid but has to be modified from case to case.

If we apply this principle to the laws of Manu we may see that many of them rather enhance woman's freedom and safegurad her rights instead of curtailing them.

There are eight kinds of marriage—Brāhma, Daiva, Ārṣa, Prājāpatya, Āsura, Gāndharva, Rākṣasa and Paiśāca. Of all these kinds, Ārṣa, Āsura, Rākṣasa and Paiśāca are disgraceful because force is applied on the girl[2] to marry a particular person. Manu has disapproved of those types of marriage where force and greed are involved, either the girl is sold for money or is forcibly seized. This violates her right as an independent person. His opinion is that woman has also the right to honour and has as much self-respect as man has. Her joys and sorrows, approval and disapproval are equally important.

1. *Aristotle, The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Ed. E T. Rosse, London, Oxford University Press. pp. 108-110.

2. 3 . 2, 5, 53.

Therefore, she should not be sold like a commodity. She is equal in right with man to oppose such injustice. This principle is accepted even now as we find that the government has passed a law in this regard. It declares that the father or the guardian cannot sell his daughter. There are provisions against such offences too. This may be called the distributive kind of justice because through this rule woman has the right to honour and to protect self-respect. Even today in some primitive and economically backward societies Ārṣa vivāha is still in practice.

According to Manu, woman should share equal responsibilities and duties with man in the house.[3] One who is not married is not competent to offer ritual prayers and sacrifices. All the activities belonging to 'dharma' and 'yajña' have to be performed by husband and wife together. In a well-regulated and harmonious family husband and wife work with the fullest co-operation in all social activities. Manu's opinion is that co-operation is required for the attainment of ultimate spiritual end. It is also required in case of social and family duties. Co-operation of women is necessary for these things. Naturally it cannot be had by force or compulsion. It can only be had by giving esteem to woman.

Woman has the right to maintenance. It is the duty of man to make proper arrangements for her liveli-

3. उत्पादनमपत्यस्य जातस्य परिपालनम् ।
प्रत्यहं लोकयात्रायाः प्रत्यक्षं स्त्रीनिबन्धनम् ।। ९।२७
अपत्यं धर्मकार्याणि शुश्रूषा रतिरुत्तमा ।।
दाराधीनस्तथा स्वर्गः पितॄणामात्मनश्च ह ।। ९।२८

hood. Manu has laid down that husband should not go to other places or countries for a long time,[4] without making proper arrangements for the livelihood of wife lest she should get into trouble. Manu has also said that in the absence of husband wife should not go to other people's houses or seek help from strangers or outsiders for her maintenance. Staying in the house she should instead try to earn her livelihood by spinning or other similar work. The purpose of this rule is to protect her from vices.

According to Manu woman has also the right to property. There are six kinds of property, i.e. *strīdhana.*[5]

1. Property received from mother.

2. Wealth or gifts received from grand-mother (mother's mother).

3. Wealth, given by father and brother before the fire (Agni) at the time of marriage, is called *adhyagni.*

---

4. विधाय वृत्तिं भार्यायां प्रवसेत्कार्यवान्नरः ।।
अवृत्तिकर्षिता हि स्त्री प्रदुष्येत्स्थितिमत्यपि ।। ९।७४
विधाय प्रोषिते वृत्ति जीवेन्नियमास्थिता ।।
प्रोषिते त्वविधायैव जीवेच्छिल्पैरगर्हितैः ।। ९।७५।

5. यास्तासां स्युर्दुहितरस्तासामपि यथार्हतः ।
मातामह्या धनात्किंचित्प्रदेयं प्रीतिपूर्वकम् ।। ९।१९३
अध्यग्न्यध्यावाहनिकं दत्तं च प्रीतिकर्मणि ।
भ्रातृमातृपितृप्राप्तं षड्विधं स्त्रीधनं स्मृतम् ।। ९।१९४

4. Wealth, which is offered to the daughter when she leaves her father's house for father in-law's house, is *adhyavahnika*.

5. Property given by husband.

6. Wealth or gifts given by brother after marriage. It may be both movable and immovable.

Before describing the right to inheritance it is necessary that the property should be classified.

Manu makes two classification of property—mother's (*strī-dhana*) and couple's.

Further he describes the right to inherit property. His opinion on this matter seems liberal. He is quite generous about the right of women to inherit property. In the absence of son it is the right of daughter or grandson (daughter's son) to inherit couple's property. Mother's wealth which she receives from her father at the time of marriage, i. e. *Jautukam* (not all *strī–dhana*) should be given to unmarried daughters, not to sons.[6] Further he points out that mother's property (all *strī-dhana* except *Jautukam*) should be equally divided among sons and unmarried daughters. Married daughters are also entitled to recieve share of the property.[7]

---

6. यथैवात्मा तथा पुत्रः पुत्रेण दुहिता समा ।
तस्यामात्मनि तिष्ठन्त्यां कथमन्यो धनं हरेत् ।। ९।१३०
मातुस्तु यौतकं यत्स्यात्कुमारीभाग एव सः ।
दौहित्र एव च हरेदपुत्रस्याखिलं धनम् ।। ९।१३१

7. जनन्यां संस्थितायां तु समं सर्वे सहोदराः ।
भजेरन्मातृकं रिक्थं भगिन्यश्च सनाभयः ।। ९।१९२

It has also been mentioned in *Manusmṛti* that after the death of the father, property should not be inherited by children against the wish of the mother or no power should be used to compel her to divide the property.[8]

Manu says that the property of woman (*strī-dhana*) should not be grabbed by others. It is injustice to her. Nor even her husband can take away her wealth. One who commits such an offence makes himself liable to severe punishment.[9] A woman who is childless or widow or sick has the right to get her property protected by the authority of society.[10] In this connection he further says that if relatives of a woman pretend to be the protectors of her wealth but deceive her or forcibly take possession of her property should be severely punished for committing such an offence. This is the responsibility of the authority.

Manu expresses his view in favour of upholding woman's honour. Women of other families should also be respected. Certain forms such as *bhavati, subhage, bhaginī* have been prescribed for addressing woman of other families so that they may have proper respect.[11] One should not address them in a manner that would

---

8. पत्यौ जीवति यः स्त्रीभिरलंकारो धृतो भवेत् ।
   न तं भजेरन्दायादा भजमानाः पतन्ति ते ।। ९।२००

9. ३।५२, ८।२८

10. जीवन्तीनां तु तासां ये तद्धरेयुः स्वबान्धवाः ।
    ताञ्छिष्याच्चौरदण्डेन धार्मिकः पृथिवीपतिः ।। ८।२९

11. परपत्नी तु यथा स्त्री स्यादसम्बन्धा च योनितः ।
    तां ब्रूयाद्भवतीत्येवं सुभगे भगिनीति च ।। २।१२९

suggest that he is too familiar with them. This rule cannot be enacted in the law. It depends on education and culture. Such manner are still largely lacking. It may be seen that there are some people who offend women by their unpolished, uncultured manner and behaviour which is against the law made by Manu. Social education in this regard is much required.

Manu permits woman to choose her life-partner. He says that she should never allow her father to give her away to a man of bad character or lacking in any good quality. She should rather remain unmarried in her father's house till her death. This gives freedom to a girl at least in the matter of choosing her match.[12] The modern law also safe-guards this right of woman.

Sometimes restrictions have been imposed by Manu but they have been qualified and modified by other rules that mitigate their severity. In other words, if woman is deprived of one right, she secures another. For example there are restrictions on woman, about the performance of sacrifices with *mantras*; about some of the sacraments such as *Upanayana*.[13] These rules are qualified by the rule that in all religious activities, the couple must participate together. No one can exclude his wife from them. Some other restrictions are removed by the rule that women should be honoured in the family. The house-holder should always try to maintain peace

12. ९।८९, ९१

13. अमन्त्रिका तु कार्येयं स्त्रीणामावृदशेषतः ॥
संस्कारार्थं शरीरस्य यथाकालं यथाक्रमम् ॥ २।६६

with the female members of the house. A family in which women are passing their lives in suffering will soon crumble to pieces.[14] Morever, it has also been said that a house in which mother, sister, wife, daughter and daughter-in-law are unhappy is destroyed by their curse. Therefore one who desires prosperity of family should always respect the women-folk of the family.[15] This principle greatly mitigates the severity of all restrictions.

Woman derives her rights from the duties of man. For instance, man is not free to make woman unhappy or to take away *strī-dhana* or to get familiar with women outside the family or to address them without respect.

The duties of man include the protection of woman. Manu has laid great emphasis upon this particular duty of man. Woman should be protected by her father, husband and son. She should never enjoy freedom from restrictions.[16] The purpose of restrictions is to protect her from evils. She can enjoy freedom only under protection. It is the duty of son to protect his mother after the death of his father.[17] In other

---

14. शोचन्ति जामयो यत्र विनश्यताशु तत्कुलम् ।
न शोचन्ति तु यत्रैता वर्द्धते तद्धि सर्वदा ।। ३।५७

15. जामयो यानि गेहानि शपन्त्यपूजिताः ।
तानि कृत्याहतानीव विनश्यन्ति समन्ततः ।। ३।५८
तस्मादेताः सदा पूज्या भूषणाच्छादनाशनैः ।
भूतिकामैर्नरैर्नित्यं सत्कारेभूत्सवेषु च ।। ३।५९

16. पिता रक्षति कौमारे भर्ता रक्षति यौवने ।
रक्षन्ति स्थविरे पुत्रा न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति ।। ९।३

17. मृते भर्तरि पुत्रस्तु वाच्यो मातुररक्षिता ।। ९।४

words the duty of protecting the female has been laid on the shoulders of the male relatives. Woman should not be left alone to protect herself. Man must not think that woman should prosper or perish in accordance with her own activities. In a man-dominated-society woman alone is unable to fight against the evil and protect herself. Even the blind or the lame should give security to women.[18]

In *Manusmṛti* it has been mentioned that woman should not do some household work independently.[19] It does not mean that by this rule her freedom has been restricted. In fact, its purpose is that she should consult the male members of the family. When the management of a family is run by mutual consent and co-operation of all members, it is well knit and well-adjusted. This increases the positive freedom of women. Man is also restricted from performing religious activities without the co-operation of woman.

As woman's duty is to look after the family members, it is also her right to get honour and respect of them. The duty of the house-holder is first to feed the daughter, the daughter-in-law, the sick and the pregnant women before he eats himself. A guest is honourable but daughter, daughter-in-law, the sick, the preganant may have meals even before a guest.[20]

---

18. इमं हि सर्ववर्णानां पश्यन्तो धर्ममुत्तमम् ।
    यतन्ते रक्षितुं भार्यां भर्तारो दुर्बला अपि ॥ ९।६
19. न स्वातन्त्र्येण कर्त्तव्यं किंचित्कार्यं गृहेष्वपि ॥ ५।१४७
20. सुवासिनी कुमारांश्च रोगिणी गर्भिणीस्तथा ।
    अतिथिभ्योऽग्रे एवैतान्भोजयेदविचारयन् ॥ ३।११४

There is no mention of satī, purdah or dowry systems in the *smṛti*.

Brāhma vivāha is the best kind of marriage, says Manu. In this marriage father gives away his daughter to a suitable match and gives her gifts with love and affection, according to his capacity. In ancient time he was not under compulsion to pay gifts to his daughter at the time of marriage. In other words dowry system was not prevalent at that time. This system in its true form insured freedom of both the parties. Wife was held in high esteem and received equal honour with husband. Unfortuntely this custom has lost its value in latter period. Now it has been abused. Gifts which father used to give to his daughter as token of affection are now realized as a kind of tax by groom's party. Bride's guardian has to pay it at any cost. Thus both woman and her guardians are being exploited by dowry-seekers. This gives birth to a number of evils, such as poverty, murder, torture, etc. Moreover, such exploitation of the brides party by the bride-grooms party often strains the relation between the two parties. The strained family relation curtails freedom of all. Though the state has been trying to eradicate this evil, it is still flourishing and increasing in the society because of the greed and corruption grounds. Due to this system the position of woman has been deteriorating.

Mere law can not solve the problem. In ancient time men had religious fear so they did not torture women. External laws can be circumvented but one cannot circumvent inner laws based on moral, social and reli-

gious grounds. Therefore, self-consciousness should be aroused in women, men and their guardians.

Manu is quite liberal while formulating the rules relating to woman's rights. If there are restrictions on her freedom or curtailment of some rights, a single principle rules out all the possibilities of injustice to her, for example, where women are honoured gods reside there and where they are unhappy worship of gods is fruitless[21] He has also said that woman is the glamour of the house.[22]

Considering all these matters Manu cannot be regarded as orthodox and illiberal towards woman as he is sometimes made out to be. Almost all the restrictions imposed on woman by him have been qualified by the provision that no family where woman is unhappy can prosper.This does not mean that Manu did not know about the faults of woman or regarded her as perfect. What it means is that in spite of her faults she has to be kept happy. This principle necessitates the application of rules of equity that would modify and mitigate any other principle that might tend to be harsh towards woman. For instance, the law in which it is laid down that couple's property will be inherited by sons, in the absence of sons by grandson will have to be modified by members of the family if there is a widowed daughter without any income enabling her also to get a share in

21. यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः ।
यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः ॥ ३।५६

22. स्त्रियः श्रियश्च गेहेषु न विशेषोऽस्ति कश्चन ॥ ९।२६

the property by common consent for without that she can not be happy in the family. Similarly, the rule that virgin daughters will inherit the gifts recieved by her mother from her parents might be altered if there is a widowed or forsaken daughter in the family without any independent means to enable her also to get a share in it.

———

A BRIEF HISTORY OF ALLAHABAD

N. G. Bagchi
Allahabad

Prayāg, the holy city also known as Allahabad, has been an important famous centre for religious, political, social and cultural activities. The author has traced in this paper, the history of this ancient city from the earliest times to the present day.

Section—I

Introduction :

The historicity of Allahabad goes back to hoary past. Known as Prayāga in ancient India, Kalisobra in Greek records, polo-ekia in Chinese texts, Ilahabas in Akbar's annals, this city has been a famed centre of religious pursuit and cultural activity in Uttar Pradesh since times immemorial. Of its location the *Manusmṛti* mentions :

हिमवद्विन्ध्ययोर्मध्ये यत्प्राग्विनशनादपि ।
प्रत्यगेव प्रयागाच्च, मध्यदेशः प्रकीर्तितः ॥

(Manu, II. 21)

i.e. in the midst of the Himālayas and the Vindhyas, that land wherein the Sarasvatī river is lost in the subterranean sands, and to the west of Prayāga lies the region called the Madhyadeśa.

Physically it is situated at 25° 30′ north latitude and 61° 55′ east longitude at the confluence of the two mighty rivers, the Gaṅgā and the Yamunā, called the *Triveṇī Saṅgama*. Perhaps the *Ṛgveda* bears its earliest mention when in a later hymn it refers to the junction of two rivers, one white and another dark, which evidently may be alluded to the Gaṅgā and the Yamunā. The

Śatapatha Brāhmaṇa states that Bharata kings offered worshipful homage on the Gaṅgā and the Yamunā connoting that the confluence of the two holy rivers had acquired the importance of a holy spot during the later Vedic Age. Besides the Hindu scriptures, some Buddhist texts like the *Vinaya Piṭaka* etc., mention the importance of Prayāga as a place of pilgrimage in the sixth and fifth centuries B. C. and that the Buddha himself had once passed through this place in the course of his Kosala-Magadha visits.

Geographically the district is encircled by the districts of Rae-Bareli, Pratapgarh, Jaunpur in the north, Fatehpur in the west, Banda in the south and Mirzapur and Varanasi in the east. The two rivers have divided the district into three distinct land units Gaṅgāpār, Jamunāpār and Doābā (or *Antarveda*) i.e. the land lying in between the two mighty rivers. The location and the physical relief of Prayāga thus enabled it to become one of the most fertile tracts in Āryāvarta which contributed to the formation of the chequered history of the land. According to the *Matsya* and the *Kūrma Purāṇas*, the Prayāgamaṇḍala encompassed an area of five *yojanas*, and Pratiṣṭhānapur... and Vāsuki represented its eastern and northern limits, respectively, while the western limit extended upto Kumbala and Aśvatara on the banks of the Yamunā and Bahumūlaka was situated on the southern side but the last two named places have still remained unidentified.

In the Ayodhyākāṇḍa of *Vālmīkīya Rāmāyaṇa* (cantos 50-52), it is said that when asked by *Mahārāja*

Daśaratha to go on exile, Śrī Rāma set foot for Śṛṅgaverpur to cross the river Gaṅgā and landed in Vatsadeśa, i.e. the land lying between the two rivers, now known as Doāba. Its capital was Kauśāmbī. Again canto 54 states that while passing through a forest 'Śrī Rāma arrived in the land where the Yamunā meets the Gaṅgā'. Reaching Prayāga Śrī Rāma spoke to Lakṣmaṇa thus : 'O Saumitra behold, this is Prayāga, for the incensed fumes of *agnihoma* performed by the *munis* and *ṛṣis* are ever-increasing. Surely we are nearing the *Saṅgama*, for, the gurgling sound of the gushing waters of the Gaṅgā and the Yamunā is becoming so distinctly audible now'. Hereafter there is description of Śrī Rāma's reaching the *āśrama* of Bhāradvāja muni and of taking a short rest there. This herritage, as tradition owes it, was situated at the present site in the Colonelganj locality of Allahabad, where now stands a cluster of temples and sanctuaries. In canto 55, briefing about the forest route the sage is quoted as saying : 'O Rāma, going westward from the *Saṅgama* on the side of the Yamunā you will come across a big banyan tree surrounded by smaller trees. One *kosa* deeper you will find thick growth of bluer vegetation rich in *palīśa, bera, jāmuna*, etc. That way leads to this Citrakūṭa'. Likewise there are narratives about Bharata's coming to Bhāradvāja āśrama on his way to Citrakūṭa for meeting with Rāma, and Śrī Rāma's return from Śrīlaṅkā by *Puṣpaka Ratha* via Bhāradvāja āśrama after his triumphant victory over Rāvaṇa in the Yuddhakāṇḍa of *Vālmīkīya Rāmāyaṇa*.

Similarly in the *Mahābhārata* there are references galore about Prayāga. For instance, in chapter 55 of the *Ādiparva, Soma, Varuṇa* and Prajāpati are said to have

been originated in Prayāga. In Chapters 84 and 85 of the *Vanaparva* there are references of Prayāga, Pratiṣṭhānpur (present Jhūsī on the other side of the Gaṅgā), Vāsuki (now Nāgavāsuki), Daśāśvamedha (Dārāganj today), etc. About its location and naming, it is said in chapter 87 that eastwards of Prayāga there occurs *Saṅgama* of the holy Gaṅgā and the Yamunā, worshipped by seers and sages down the ages, where Brahmā, the Lord of creation in the Hindu Trinity pantheon, had for the first time performed a sacrificial *yajña*. This according to the *Mahābhārata* and a later text, *Śabda Kalpadruma* accounts for the name of Prayāga, for, in Sanskrit, the phrase Prayāga connots that place where special yajñas had been done [प्र + याग (प्रकृष्ट + यज्ञ) = प्रयाग] in Allahabad in ancient times.

References galore about the holiness of Prayāga can be traced in the *Rāmāyaṇa*, the *Mahābhārata*, the Purāṇas and the Dharmaśāstra works like the *Kṛtyakalpataru*, etc. Besides these Prayāga's historicity is linked with another reference attributed to Alarkapurī (modern Arail) village southeast of *Saṅgama* on the side of the Yamunā. This village is said to have been founded in memory of its noble ruler Alarka who had sacrificed his eyes for the sake of upholding truth and righteousness. Kālidāsa, the greatest genius of Sanskrit literature, has referred to Prayāga in canto 13 of his famous epic poem, the *Raghuvaṁśa* as : 'Yon Jānakī, there is that banyan tree called Śyāma under which you had once worshipped and prayed for. Extravagantly fruit-laden, it shines as brightly like rubies closetted in emarelds (vide Mahavir Prasad Dwivedi's Hindi *Raghuvaṁśa*). Similarly poet Tulasīdāsa

has described the meeting of the blue currents of Yamunā with the colourless waters of the Gaṅgā at the *Saṅgama* in Prayāga like the black-spotted calves grazing near the spotless white *Kāmadhenu* in his inimitable *Kavitāvalī* couplet :

सोहै सितासित को मिलबो 'तुलसी' हुलसे हिय हेरि हलोरे।
मानो हरे तृन चाह चरैं, बगरे सुरधेनु के धौल कलोरे॥

[Uttarakāṇḍa 144]

In the days of the Buddha, the whole district of Prayāga seems to have been a part of the Kosala kingdom. The Aśokan Pillar, installed later in the fort of Allahabad, bears his two Minor Edicts, one of which is addressed to his Kauśāmbī officials. During the Imperial Guptas Prayāga was an integral part of the Gupta empire and *Prayāga Praśasti,* perhaps the only authentic account of Samudragupta's reign, composed by his court-poet Hariṣeṇa, is also inscribed on the same pillar of Aśoka. The Chinese traveller Fāhien who visited Prayāga and Kauśāmbī during Chandragupta Vikramāditya's reign found these places in a flourishing condition. The 'prince among Chinese pilgrims'—Hiuen Tsang—who visited Prayāga, has recorded in his memorable travelogue entitled Shi-Yu-Ki (meaning an account of the West) that the city was inhabited by Hindus alone save two monasteries, a few monks (Buddhists) and a stūpa built by Aśoka which existed in the south-west of the city.

Prayāga in the ninth and tenth centuries A. D. during the reign of Gurjara-Pratihāra kings of Kanauj, attained considerable political importance, when

Pratiṣṭhānpur (jhūsī) became the capital of a province and Kauśāmbī was then a district which included the present Kara tehsil also. The 'Akṣayavaṭa' or the eternal banyan tree, famed to have existed when Lord Rāma passed through the region on his way to Daṇḍakāraṇya, attracted the attention of the Arab scholar Al-berūnī who came to India in the time of Mahmud of Ghazni.

Allahabad in Medieval Times

Abdul Qadir Badaoni, a contemporary historian of the Mughal emperor Akbar, says in his book *Muntakhbul Tawīreīkh* that 'on the 23rd days in the month of *Safar* of hijri 982 (157 A. D.) Akbar came to stay at Prayāga, which is now known as Ilahabad and where the Gaṅgā and the Yamunā meet with each other. The Hindus regard this place as very holy. Akbar laid foundation stone of a royal palace here and re-christened the place as Ilahabad... In hijrī 991 (1583 A. D.) having sent Mirza Khan to Gujarat, Akbar enroute from Patna, came to Prayāga, where by that time many buildings had been raised. Azam Khan came here to see the emperor. Many *amīras* also have constructed many mansions and it has been decided now that this place be looked upon as the capital. The emperor issued new coins here and left for Fatehpur Sīkarī... ' Likewise, Abul Fazl, the reputed chronicler and high officer of Akbar's court writes in his famous book *Ain-i-Akabar*i that '... this place was known as *Payaga* (Prayāga) in the past. The emperor has named it as Ilahabas and erected a fort of hard sand-stone in which many beautiful *mahalas* are constructed ..' Abul Fazl has not mentioned in it any date although in

his *Akbarnāmāh* it is recorded that in the 28th regnal year (i.e. 1555 + 28 = 1583 A. D.) 'the emperor with his inward eye of farsightedness always measured the loss or gain in his empire, once decided that in the township of *Payag*, where the Gaṅgā and the Yamunā unite together to form the mighty *saṅgama* and which is regarded by the Hindus as the holiest of the holies, a fort be built and converted into his majesty's place of royal sojourn so that the rebellious element in the area may be subdued ... Accordingly on the 5th of *Awān* (October) the emperor left 'Fatehpur Sīkarī, with a fleet of 300 country boats to reach Prayāga by the Yamunā river route on the 1st of *Mazār*. The next day he started the construction of the fort. Subsequently fifteen pleasure gardens, a palace for the emperor and many other buildings were built. Inside the fort residences for the queens, princes and their attendants were raised by able artisans and master masons who finished their jobs in a very short place soon became the habitation of a sizable populace ...' It is interesting to note here that the city of Allahabad in its present shape and size is just four hundred years old although its pristine existence dates back to a hoary past.

Prayāga in Religion and Ethics

The importance of Prayāga in the religious and cultural life of the people is none the less significant since times immemorial. At the confluence of Gaṅgā and the Yamunā and the subterranean Sarasvatī a religious cum social fair is held every year in the month of *Māgha* (January/February), popularly known as '*Māgha Melā*'. About it Skeener wrote in 1826 that it was a religious fair which had congregated at the *saṅgama* of

the two rivers. But no commodity whatsoever seemed to him to be on sale here. Only religious bathing, meditation, worship and discourses appeared to be the principal preoccupation of the people gathered here. There were many wooden platforms of 8/10 feet square, raised on wooden legs near the banks on which were fixed huge umbrellas for pilgrims taking rest below them. The *paṇḍā* (priest) who seemed to him to be a peculiar *guru* (pathfinder) of the pilgrims and seated himself in the middle, moved not an inch and holding beads in his hand, was very busy in making arrangements for the fulfilment of the spiritual quests of his fellowmen. The whole scene was very interesting Women who attired themselves in special melā clothes and covered their bodies with pink-rose cloth-sheets were visible even in the vast multitude of men and so on (vide Skeener, *Excursions in India,* Vol. II, P. 253, London 1835). The '*Māghamelā,*' as it may appear from Skeener's narrative, was in those days chiefly religious in character but now mundane matters have grossly gripped the spirit of the fair and despite all the religious pomp and show it fathoms less deep into the spiritual quest and religious fervour of the fair. Now there are more exhibitions of fashions and customs, entertainments of songs and dances and business enterprises of multifarious type and the area wears the look of an ultramodern township filled with all sorts of comforts and amenities, perhaps unimaginable even in urban places. Audio-visual publicity aided by television etc. often make the atmosphere unsuitable for the performance and progress of *bhajana, kīrtana* and *satsaṅga* in the ascetic conclaves (*akhārās*) and mendicants (Kalpavāsīs)

assembled there for a period of one month from *Pauṣa Pūrṇimā* to *Māghī Pūrṇimā*. The chief bathing days are however *Makara Saṅkrānti, Maunī Amāvasyā* and *Vasanta Pañcamī* days. But every twelfth year Prayāga is blessed with *Kumbha* or *Puṣkara yoga* when *Bṛhaspati* enters Meṣa rāśi and the Sun and the Moon both are in Makar rāśi and the Melā is then termed as *Pūrṇa Kumbha* Melā. It is said in the *Viṣṇu Purāṇa* :

मकरे च दिवानाथे ह्यजगे च बृहस्पतौ।
कुम्भयोगो भवेत्तत्र प्रयागे ह्यतिदुर्लभः ॥

Perhaps the most vivid account of 'Māgha Melā' by any foreigner is given by Hiuen-Tsang who was present in one of the quinquearial 'Māgha Melā' which emperor Harṣavardhana Śilāditya (606-648 A. D.) used to attend for himself and give away unreservedly all his accumulated wealth and personal belongings amassed in his treasury during the previous five years. But the *Pūrṇa Kumbha Melā* has some glory of its own. The twelve-year span period has symbolic significance in Hindu tradition. For example, the *Vidyārthī* in ancient times had to stay in *gurukulas* for a period of twelve years to complete his studies It is said that for complete assimilation and understanding of Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* one had to learn it for twelve years. Likewise the planetary and *rāśi* assemblage after every twelve years has its intrinsic merit and accounts for the attraction of countless visitors from all the corners of the country. The first *Pūrṇa Kumbha Melā* after independence was held on February 3, 1954 when the worst-ever

F—16

tragedy of loss of human lives in Melā history occurred due to mass stampede on the embankments in the Melā area. However, the *Pūrṇa Kumbha Melā* is said to be the largest of its kind not only in India but throughout the world, both in its religious activities and spiritual fervour.

Spiritual Quest and Tryst with Destiny at Prayāga

It has already been seen how Prayāga enjoyed a place of pre-eminence in the fields of religion and philosophy in the days of the Epics and the Purāṇas. In the period of the sixteen Mahājanapadas the influence of Buddhism was none the less significant in the area. At Kauśāmbī in the present Manjhanpur tehsil of the district which bears eloquent testimony to this fact, ruins of Ghositārām monastery have been excavated a few decades ago. It was built by Ghositā, an affluent banker of Kauśāmbī in honour of Buddha's visit to the place. Here the lord preached his famous sermons, viz. *Kasambyi Sutta* and *Jaliya-Sutta* and tradition owes it that Schism in the Buddhist Saṁgha originated during his presence here. Ghositāram enjoyed a place of pride in the then Buddhist world and innumerable Buddhist monks lived here as can be testified from the Ceylonese records of *Mahāvaṁśa.* The monastery must have been in living existence upto the seventh Century A. D. during which time the Chinese travellers Fahien and Hiuen Tsang had visited it in the course of their itineries in the country. Vatsarāja Udayana, whose capital was at Kauśāmbī, was a contemporary of the Buddha and about whom many legends are still current in the locale. Emperor Aśoka

in his early days was a Mauryan viceroy of this region for sometime and himself has later erected a pillar-edict here, as already mentioned before.

The spiritual importance of Prayāga as 'tīrtharāja' had been on the increase since early times. The phrase *tīrtha* connotes that which enables one to go across and applied to the place or person which or who helps human beings to cross *Bhavasāgara*–the ocean of existence and thus attain 'mokṣa' or salvation. Many famous kings like Kumāragupta (6th cent. A. D.), Dhaṅga (*c* 964-1002 A. D.), Gāngeya deva (*c* 1019-1040 A. D) and Rāmpāla (*c* 1070-1120 A. D.) ended their lives here in the hope of achieving *mokṣa* or salvation. According to the Chinese pilgrim Hiuen Tsang, a temple existed in the midst of the town with a large tree in the court from which devout aspirants flung themselves down to commit suicide in the hope of getting the higher goal. Analysing the wider meaning of the phrase Prayāga, Pt. Khetresh Chattopadhyaya has dealt with this aspect in his learned paper entitled, 'Religious suicide at Prayāga' in the *journal of United Provinces Historical Society*, July 1927, Vol. X, Pt. I. It is said that Kumārila Bhaṭṭa (750 A. D.), the great Vedic Scholar and revivalist of Brahmanism, ended his life by self immolation at *Triveṇī Saṅgama* in the hope of achieving his cherished *mokṣa*. It is just likely that while many believed that death at Prayāga would lead to salvation, other apprehended that it might not be their good luck to be at Prayāga when death came to them in the usual course of time.

This religious significance of Prayāga was not diminished even in the mediaeval times. For example, in *Vīra Bhānūdaya Kāvya* composed by the poet Mādhav in 1959 A. D., under court patronage of Mahārāja Bhānu (vide *Bāndhava Nareśo Kī Sanskṛta Sāhitya Ko Dena* by Rajiva Lochan Agnihotri, Rewa), it is said that the Baghel king Ballardeo, after being blessed with a son named later as Siddhadeo, ended his life at the *Triveṇī Saṅgama* while recollecting his past events and days :

स्मृत्वा स किंचित् खलु जातु धीरः
श्रीसिंहदेवः परमात्मदर्शी ।
जहौ तनुं जह्नुसुताजलौघे
यमस्वसुर्वारिभिरात्तसंगे ॥ 1/34

History bears testimony to the fact that some Kalachuri kings of Chandela dynasty in the past tradition of religious suicide, ended their lives at Prayāga (vide Dr. Ayodhya Prasad Pandey's *Chandelakālīna Bundelakhaṇḍa Kā Itihāsa*, Hindi Sahitya Sammelan, Allahabad). As already mentioned, the famous Kalchuri king Gāngeya-deva, alongwith his one hundred queens, ended his life near the famed *Vaṭavṛkṣa* or the holy banyan tree. According to Professor V. V. Mirashi, if the evidences borne by the inscriptions are to be believed, this grievous sight have been extremely heart-rending for the onlookers assembled there, (vide V. V. Mirashi's *Kalchuri Kings and their Times*, Bhopal).

प्राप्ते प्रयागवटमूलनिवेशबन्धौ
सार्धं शतेन गृहिणीभिरमुत्र मुक्तिम्
पुत्रोऽस्य खड्गदलितारिकरीन्द्रकुम्भ-
मुक्ताफलैः स्म ककुभोऽर्चति कर्णदेवः ॥

The Khajurāho inscriptions reveal that another famous Chandela king named Baṅgadeva, having attained the age of one hundred years achieved *mokṣa* in his watery *samādhi* at *Triveṇī Saṅgama* after affixing his eyes on the eternal *Rudra* and chanting *stotras* in His praise. But the idea of taking such extreme action to end life did not however become popular later on. Blessed with the confluence of the holy rivers, a journey to tīrtharāja Prayāga and bathing in the *saṅgama* continued to be considered as sufficient for acquiring the highest spiritual merit. The faith in the efficacy of pilgrimage to Prayāga and in bathing at the *Triveṇī* is highlighted by the simple fact that so many enlightened souls have been living and doing penance or *tapasyā* here down the ages and that so many ascetics have been visiting the place since remote past that the place must have been blessed one, the veritable *tīrtharāja* as it came to be called upon since the days of yore.

It will not be out of place to narrate here the association of some saints of Bhakti Movement and poets of Hindī with Prayāga. For example, Rāmānanda Swāmī, who lived here sometimes during the fourteenth-fifteenth centuries A. D., preached his *Rāmāvat* cult here, although later on he took his abode in Vārāṇasī, where he was joined by his disciples santa Kabīrdās (1455-1575 A. D.) and Ravidās alias Raidās, a contemporary of Kabīr. Among the *nirguṇavādī* poets of santa tradition Mallūkadās (1631-1739 A. D.) was another towering personality who belonged to Kara tehsil of Allahabad district and for which reason Prayāga continued to be the centre of activity of his followers like poet Mathurā-

dās for a considerable length of time. Another famous leader of Bhakti Movement, Srī Kṛṣṇa Caitanya (1486-1533 A. D.) of Navadvīpa (West Bengal) on his way to Vrindavandham, halted at Prayāga (vide Saligram Srivastava's *Prayāga Pradeep*, Hindustani Academy, Allahabad) and founded anxillary of his famous institution called *Gauḍīya Maṭha*, the present temple of which is located in the *Tulārāmabāgh* mohallā of Allahabad city and has since become a holy shrine of the local Vaishnavites. The renowned social reformer and founder of Ārya Samāja, Swāmī Dayānanda (1824-1883 A. D.) visited Prayāga several times and enchanted the people of this place with his revolutionary thoughts on society and religion for the emancipation of the nation languished by endless superstition and useless puritanism. It is said that Swāmī wrote his historic work 'Satyārtha Prakāśa' while staying here in 1875 A. D. The Allahabad unit of 'Bhārat Sevāśram Sangh founded by Swāmī Praṇavānanda Mahārāja is situated very near to the Gauḍīya Maṭha, and is devoted to socio-religious activities, especially relief and rehabilitation work during flood, famine and the like. There is a branch of Ramkrishna Mission and Hospital in the Mutthīganj locality which was established here in 1910 by Swāmī Vijnānānanda, a direct disciple of Ramkrishna Paramahansa. Steadfastly devoted to the cause of the suffering humanity this organisation like the parent body is doing yeomanly service in social and cultural regeneration in this part of the country since three-quarter of a century last. History records that the saint of Dakshineshwar alongwith his patron-disciple Māthura Bābū and other devotees

visited Prayāga in the Pūrṇa Kumbha year of 1868 A. D. and the idea of founding a branch of the mission mooted in the mind of his great disciple Swāmī Vivekānanda during his visit to this city in December-January 1899-90 A. D. (vide Vivekānanda's letter from America, November 1896). The holy mother Śāradā devī also visited Prayāga to consign to the holy waters of the *Saṅgama* the mortal remains of the saint's hair in 1887 A. D. It is evident that Prayāga had intimate contact with the top-most socio-religious leaders of Indian Renaissance in the nineteenth century.

Three other institutions devoted to spiritual activities though in different directions deserve special mention here. Though not exactly situated within the precincts of the city proper, those *āśramas* have exercised great influence on the spiritual quest of the people of Prayāga in recent times. The *succhā āśrama* founded by the late Śrī Sacchā Bābā is situated at Arail on the right bank of the Yamunā and contains a post graduate Sanskrit college, a B. Ed. Training college, a Sanskrit education based Primary school and a Kindergarten school. The Āśrama has its branches all over the country and even abroad with similar activities. The bābā, who breathed his last recently (September 6, 1983) is acredited to have organised great *Yajñas* in 1947 at Jodhpur and in 1963 and 1972 at his Arail Āśrama where large number of people had assembled to have glimpses of *Vedic* rituals on a grand scale in modern times. The *Nārāyaṇī Āśrama* on the right bank of Gaṅgā at *Śivakuṭī* was founded under inspiration of *Mātā Ānandamayī*, by a famous woman saint of modern times who gave her meassages and blessings

to her inmates and other inquisitive inquirers of philosophy and religion. The Āśrama has since developed into an active centre of religious pursuits and the area resonates with devotional songs like *bhajanas*, *kīrtanas* etc. and holy discourses like *satsangas* etc. on the inspiration and light of the great mother. Jhūsī the present site of the ancient Pratiṣṭhānapura on the left bank of the river Gaṅgā, is dotted with shrines and sacred spots like the Hansakūpa or the well of salvation, Samudrakūpa or the sea-going water link, Sanyāsī Pāṭhaśālā or the training school for *sādhus*, Gaṅgāgiri's kuṭī or the hermitage of saint Gaṅgāgiri, the shrine of Sheikh Taqi who lived in the days of Sultan Feroz Shah Tughlaq (1351-1388 A. D.) etc. But the modern embodiment of ancient *gurukula* is the *saṇkīrtan bhavan* of Brahmacārī Prabhudutta, who having played an active role in the freedom struggle is now devoted heart and soul to the cause of revival of ancient religion and culture. There is a *Brahmacarya Āśrama* Sanskrit Mahavidyalaya affiliated to Vārāṇaseya Sanskrit Viśvavidyālaya which conduct different courses of studies with special emphasis on *Bhāgavata Purāṇa* on the lines of Brahmacārīji's monumental work entitled *Bhāgavata Carita*. There is also a hostel accommodation with arrangement for free lodging and fooding for the vidyārthis. The Bhawana Prakāśan Sansthan is doing laudable service by publishing valuable books on Hindu religion and culture and has got about one hundred publications to its credit. What is more interesting and absorbing to a casual visitor is perhaps the Bhawan'ś Mandira in which are installed majestic images of *Saṅkaṭaharaṇa Benīmādhava*, *Rāma Jānakī* and *Rādhā Kṛṣṇa* that greet the eyes of piety-hungry onlookers endlessly. There is a spacious hall

inside with a *Purāṇa Maṇḍapam* where *Purāṇic* discourses are held regularly. The whole atmosphere breaths of something celestial that beggars description.

The Gaṅgā and the Yamunā have been comingling at the *Triveṇī Saṅgama* and the people have been attending the *Māgha Melā* and the *Pūrṇa Kumbha Melā* there from all over the country since ages past. In crude similarity with the Tennysonian strain—'men may come and men may go, but I go on for ever.' The united waters of the *Saṅgama* flows on eternally and the spiritual quest of the people for a journey to Prayāga and a holy dip at the *Saṅgama* during *Kumbha parva* is going on intrinsically and will go on with ever increasing intensity in the sublime tradition of Prayāga's heritage and culture. And that is the quintessence of Prayāga's spiritual gift to the people, which has been so exquisitely expressed by the statesman and literary legend of Modern India, Jawahar Lal Nehru in a letter written from Nainī Central Jail, Allahabad on January 1 , 1931, thus 'According to my habit, I got up today when the stars were still out, and one could only guess that the morning was coming by that strange something which is in the air just before the dawn. And as I sat reading, the calm of the early morning was broken into by distant voices and rumblings ever growing stronger. I remembered that it was the *Sankrānti* day, the first big day of the Māgha Melā and the pilgrims were marching in their thousands for their morning dip at the *Saṅgama* where the Gaṅgā meets the Yamunā and the invisible Sarasvatī is also supposed to join. And as they marched they sang and sometimes

F—17

cheered Mother Gaṅgā–*Gaṅgā Māī Kī Jai*—and their voices reached me over the walls of Naini Prison. As I listened to them I thought of the power of faith which drew these vast numbers to the river, and made them forget for a while their poverty and their misery. And I thought how year after year, for how many hundred or thousand years, the pilgrims had marched to the Triveṇī. Men may come and men may go, and governments and empires may lord it a while and then disappear into the past, but the old tradition continues, and generation after generation blows down to it."[1]

Section II

Mediaeval Landmarks in Allahabad's History

In 1580 A. D. while reconstituting his provincial territories the sagacious emperor Akbar, considering the strategic importance, created the new *subah* of Ilahabas (alias Ilahabad) comprising the former provinces of Jaunpur, Kara-Manikpur and the areas ruled by the Baghelas called Bandagarh Kara, situated 94 Kms. north-east of Allahabad on the left bank of the Gaṅgā, and one time one of the nine places of pilgrimage in Ancient Sultanate. It was at this place, it may be noted here, that Alauddin, the nephew and son-in-law of Sultan Jalal-uddin Khilji, on way back from his triumphant Deccan expedition, assassinated on the large his old and aged uncle to usurp the throne and become the next Sultan of Delhi. With the rise of Allahabad as the capital of the new *subah*, Kara and Jaunpur sank into insignificance and Allahabad became the hit-bed of political turmoil.

1. Vide Nehru's *Glimpses of World History*.

The rebellion of Nyamat Khan from Kara in 1581 A. D. was the first notable event which was subdued and he was appointed the revenue collector of *Khalash* lands in the *subah* with a *jāgīr* at jhūsī and Arail. In 1597 A.D. Prince Danial was appointed the governor of the *subah* in care and tutorship of his father-in-law Qulich Khan Adnijani. The young prince intoxicated by his official position and power soon fell in evil company and the loyal father-in-law finding himself unable to dissuade the prince left for the court, whereupon the prince, fearful of the emperial wrath mended his manners and good relations were thus retained. In 1600 A. D. when the emperor sent him on a compaign in the Deccan, Prince Salīma once again revolted and captured Allahabad, but owing to the personal enterference of his step-mother Sultānā Salīmā Begum, who was indeed very affectionate to him, the prince presented himself before the emperor to express his loyalty and was pardoned. The emperor even acceded to the prince's desire of returning to Allahabad, though with much reluctance. As is known, the prince conspired here in Allahabad with the Orchha Chief Bīr Singh Bundelā to murder Abul Fazl, the trusted minister of the emperor and the famous chronicler of *Akbarnāmāh* etc. History records that the heinous crime was enacted in 1600 A. D. which dealt a cruel blow to the noble emperor who in writhing agony had exclaimed : "If Salīm wished to be emperor he might have killed me and spared Abul Fazl".

Prince Khurram, the seventeen year old eldest son of Salīm by his first wife Manbai, daughter of Raja Bhagavan Das of Ambar and later on styled as Shah

Begum, interested himself in a conspiracy plotted by some very influencial grandees of the realm like Rājā Mān Singh, Aziz Koka (foster brother of Akbar and father-in-law of Khusrau) etc. to set aside the claim of the heir-apparent Salīm in his favour and completely disregarded his mother's saner advice to abandon his unfilial intention. The distressed mother disgusted by the son's uncompro. mising attitude committed suicide by taking a quantity of opium and died on May 16, 1604 A. D. The poor lady was buried in the centre of the garden near Khuldabad, later on named as Khusrau Bagh. The tomb of the Begum which indicated considerable influence of Hindu architecture bears an epitaph carved out by Jahāngīr's court calligrapher Abdulla Muskin Qalam. Its last line reads :

And an angle spoke from invisible world,
'The Begum had entered Paradise'.

which poignantly illustrates how much did the emperor adore and admire this Hindu consort among his many other wives.

Prince Parvez, the second son of Jahāngīr was appointed the governor of Allahabad *subah* in 1616 A. D. and was succeeded by Sheikh Qasim under the title of Muhtshimganj in the heart of the city Khusrau, 'the like son of the like father' never ceased to revolt against his father, first at Lahore when he was put behind the bars, then from the prison cell when he was partially blinded by Mahabat Khan under the orders of Jahāngīr, and lastly at Burhānpur where his mortal enemy Shah Jahan (then Prince Khurram) fearful of his extraordinary popu-

larity in the masses got him murdered in early July 1622 A. D. The emperor was informed that he had died of *qulanj* i.e. colic pain and thus ended the eventful career of one of the most pathetic personages of Mughal History. Khusrau was given a second burial, first at Agra and then at Allahabad by the side of his mother, Shah Begum in the same garden which bears his name viz. Khusrau Bagh. There are three tombs, namely those of Shah Begum, Khusrau and his sister Sultan-al Nisa Begum, though bereft of her grave. There is a *baradari* in this group which seems to be an older structure than the rest. Khusrau's tomb in the eastern side outwardly seems to be unostensive but its inner walls are extravagantly decorated with murals inscribed with Persian *mathnawi*. Though much of this decoration has been defaced by the ravages of time, yet when the European traveller, Peter Mundy visited it in mid-seventeenth century, he found that fine carpets covered the floor and even the turban of Khusrau was laid on the western side and his *mushat* (the Holy quran) beside his grave. Today it stands in its melancholy grandeur as a mute sentinel to remind the visitor about the 'old unhappy, far-off things'—the story of rivalry, jealousy and intrigue between Jahāngīr, Nūr Jahān and Shāh Jahān that rocked the Mughal throne within a century of Bābar's founding the empire.

In 1623 A.D. the political equilibrium of Allahabad was again jeopardised when Prince Khurram rebelled against Jahāngīr's authority and the backstair intrigues of Nūr Jahān. Having established his sway over Bihar and Bengal Shāh Jahān attempted to seize the *subah* of Allahabad. The rebel army beseiged the Fort and heavily

shelled it with artillery fire. Mirza Rustam, the governor of the *subah* presented stubborn resistance and with the arrival of imperial reinforcements under the command of Prince Parvez and general Mahābat Khan, the rebel army retreated to Jhūsī and after a bitter encounter, was completely driven away from the vicinity of the *subah* towards Rohtas fortress and thence to Deccan.

Allahabad figured in the war of succession when Aurangzeb coming with his brothers and the courtiers, defeated Dārā Shukoh at Samugarh. When the vanquished Mirzā Rājā Jai Singh, once an erstwhile supporter of the imperial forces of Dārā, deserted Prince Sulaiman Shukoh and refused to proceed with him, the prince after a brief halt at Allahabad left his surplus luggage here in care of the Sayyids of Barah and marched towards the Punjab to join his father. Aurangzeb replaced Sayyid Qasim Barah who was still loyal to the cause of Dārā Shukoh and appointed Khan-i-Dawran as the governor of the *Subah*. But the fort of Allahabad still remained beseiged until prince Shujā arrived here from Vārāṇasī in December 1658 A. D. and stormed on the beseigers. Aurangzeb's men retreated to Khajwah (near Bindki Road in Fatehpur district in U. P.) where they were joined by Prince Muhammad with further reinforcement. The victorious Shujā entered the Fort, reinstated Sayyid Qāsim in his post alongwith his own nominee. Tajuddin as his deputy, and after a brief halt marched towards Khajwah by the end of December. After a fierce encounter there Shujā was completely defeated and returned to Allahabad for safety. But things had changed by now and he was not allowed entry by the same Sayyid Qāsim,

whom he had restored as the governor only a few days ago and who now delivered the Fort to the imperialists. The unfortunate Shujā fled away to Bengal to get rid of the fell clutches of Aurangzeb's troops, and thence to Arakan in Burma where he was subsequently killed by the local men for his subversive activities (vide Jadunath Sarkar's *History of Aurangzeb*, p. 612). Thus Allahabad had its own share of contribution in the bloody war of succession of the last great Timurid which finally led to the decline and fall of the Mughal empire soon after. The atrocious murder of Dārā Shukoh at Delhi in the hands of his pitiless brother Aurangzeb is a sad commentary on Mughal history. But Allahabad failed not to commemorate his memory by habitating the *mohallā* Daraganj in his name and another locality Begumsarai, four miles off from the city, in the name of his wife Nādirā Begum who had shared her husband's vicissitudes with utmost fidelity and devotion.

During the reign of Aurangzeb the name of Allahabad finds mention again in connection with the escape of Chatrapati Śivājī from police survillance of the Mughal Court in May, 1966 A. D. From Agra he and his son Śambhājī galloped to Mathurā, where Śambhājī dissociated to stay back and the redoubtable Śivājī, disguised as an ascetic besmeared with ashes, passed through Allahabad, Vārāṇasī, Gayā and thence reached his territory in the Deccan. It is said that the Chattrapati, enraged by the emperor's breach of faith during his visit to the imperial court, envisaged a plan to free the holy places like Mathurā, Prayāga, Vārāṇasi. etc. from non-Hindu domination but could not translate that into

action due to his premature death in 1680 A. D. and long after his passing away Raghujī Bhonsale invaded Prayāga in 1739 A. D., killed the resident deputy governor Sujaat Khan and began collecting revenue for himself. In the same year Peśavā Bālājī Rāo marched through the *subah* on his way to Bengal to assist Alivardi Khan. As is evident, it was a period of great political confusion in the *subah* and there was no peace in general here.

After the death of Aurangzeb in 1707 A. D. the *subah* of Allahabad was hold by Abdulla Khan, one of Sayyid brothers, on behalf of Āzam Shāh, the third son of the Ālamgīr. The Sayyids of Barah, socalled for their twelve village acquirements between Meerat and Shahranpur, and known as king-makers in Indian History, were in fact masters of the Delhi empire due to their physical power and military powers. After the death of his father Azimushshān, Farrukhsiyar, a great grandson of Aurangzeb, put forward his claim to the throne and visited Allahabad alongwith his mother to enlist the support of Abdullā Khān for his cause. It was in respone to the piteous appeals of his mother that the elder Sayyid bound himself to expose his claim and induced his brother to follow suit. During this visit Prince Farrukhsiyar visited the grave of the famous saint of Jhūsī, Sheikh Taqi, who lived there in the mid-fourteenth century A. D. After his accesion to the throne (1712-19 A. D.) Farrukhsiyar conferred great houours on the Sayyid brothers and assigned Allahabad to Azizual Dawlah Khan. Later on Chhabila Ram Nagar was appointed governor of the *Subah*, until in 1721

A. D. the next emperor Muhammad Shah appointed Muhammad Khan of Farrukhabad as the *subahdar* of Allahabad.

Religion and culture in Mediaeval Times

During the mediaeval period Allahabad did not lose its divine importance and attraction as a religious and cultural centre. Sujan Rai Khatri, the noted historian of Aurangzeb's reign, mentions in his *Khulasat-ul-Tawarikh* about the celebration of *Māgha Melā* at the *Saṅgama* with due austerity while some European travellers like Peter Mundy, Terry Della Valle, etc. refer in their accounts to the religious suicide for the attainment of *mokṣa* at the *Triveṇī Saṅgama*, as has been mentioned earlier. The Grand Mughals granted *madad-i-maash* lands in the *subah* to some of the holy temples and religious individuals. There is on record that Akbar, the author of *sulh-i-kul*, conferred the *chowdharai* of Allahabad city in favour of Chandra Bhān and Kishan Rai, the *purohitas* at *Triveṇī*. Jahāngīr by a *farmān* went a step forward to grant 20 *bighas* of *madad-i-maash* land to Chandra Bhān in lieu of the annual payment in cash. Another *farmān* of Aurangzeb, towards the close of his long and tyrranical rule 'granting land in possession of the *pujārī* of Somesvaranatha temple of Arail shows the way the wind was flowing in the city of three rivers'. This 'pretended piety' as has been spoken of by his European writers, made no amends for the damage already done by his bigoted intolerance from the early days and as Dr. Ishwari Prasad writes, "Divine retribution followed with the inevitable swiftness of Nemesis" (vide *History of Muslim Rule in India*, p. 453), and the

mighty Mughal empire crumbled to pieces no sooner the emperor breathed his last.

The mediaeval period was an age of great religious stir and it is impossible to give here an exhaustive account of the various branches of religious movement. All that can be done here is to give a succinct narrative of the work done by the famous leaders of religion and philosophy. The *Bhakti Movement*, especially Vaisnavism made a powerful stimulus in the hearts of the people, particularly in the North. This movement, which in its essence manifested itself in two main branches of Kṛṣṇa and Rāma cults, left a powerful impact on the life and letters of that time and place. Vallabhācārya, the founder of the Kṛṣṇa cult, is said to have met here Srī Chaitanya, the famous saint and social reformer of Bengal, at the residence of his devout follower Vallabha Bhaṭṭa, on the other side of the Yamunā. It is said that the great teacher taught his disciple Rūpa Gosvāmī the tenets of his faith in Daśāśvamedha temple at Dārāgunj. Sri Rūpa Gosvāmī is acredited to have founded the Bengal School of Vaishnavism of Vrindāvan alongwith Śrī Chaitanya's two other famous disciples, Śrī Santāna Gosvāmī and Jīva Gosvāmī, as can be gleaned from the pages of *Bhaktamāla*. It may be mentioned here that a temple of Vaiṣṇava followers of the Vallabhācārya sect stands still today near the Someśvaranātha temple in Arail on the other side of the Yamunā.

The most eminent of the Rāma cult was Gosvāmī Tulasī Dāsa (1532-1623 A. D.) who was, as George Grierson, the British scholar and lexicographer writes,

'disdained to found a church and contented himself with filling his fellow countrymen how to work out each his own salvation amongst his own kith and kin' (vide *Imperial Gazetteer*, II, p. 418). Allahabad, not far away from his place of birth, Rājāpur and his place of activity, Varanasi, was obviously blessed with quite a few visits of the saint and must have been enchanted by the wonderful gift of his poetic creation, the *Rāmacaritamānasa* or the Lake of the deeds of Rāma.

Sūfīsm also had its sway in the Allahabad region and quite a few Sūfī saints or mystics lived in the city who established a number of *diaras* here. Among them the most eminent pantheist was Sheikh Muhib Allah Ilahabadi (died in july, 1648 A. D.) who wrote many commentaries on the works of Ibn-al-Arabi. Like all other Sūfī saints he remained all his life a humble seeker after knowledge who did not fail to define the true spirit of peaceful co-existence. It created a sympathetic frame of mind which greatly assisted the forces that were steadily working to bring about a better understanding between the two peoples.

Allahabad During British Days under the Company and the Crown

The Marathas who under Śivājī had grown into a militant nation, though often defeated yet remained unsubdued and ravaged the Mughal territories every now and then and the broken-hearted Aurangzeb cried in anguish as he lay on his death-bed, 'the army is confused and without heart or help as I am.' However the Maratha manoeuvres for a *Pad-Padshahi* in the North

in the middle of the eighteenth century were finally crushed by their total defeat against the Afghans in the third battle of Pānīpat in 1761 A. D. In the meantime when the political power of East India Company was on ascending ladder, Clive concluded the historic agreement with the fugitive Mughal emperor Shāh Ālam II, granting the *dīvānī* of Bengal, Bihar and Orissa to the company on 12th August, 1765 A. D. Under a combination of circumstances and exigencies he further consolidated the company's control by forcing the Nawāb of Avadha, Sujauddowla to conclude the famous Treaty of Allahabad on 16th August, 1765 A. D. and transferred the district of Allahabad and Kara to the puppet Mughal emperor in the pretext of maintaining his imperial dignity just to use his person 'as a cloak to legalise the depredations of his one-time subordinates.' But Robert Clive, the author of Company's expansionism of this sort died by his own hand in November, 1774 A. D. in England only to prove that 'destiny has its own ways of punishing immorality in public affairs.' The socalled issued a *farmān* providing a specific status to the Company, but when he sought protection of Marāthās in 1771 A. D., Warren Hastings restored the districts of Allahabad and Kara to the Nawāb. The Treaty of Allahabad thus became a turning point in the Company's policy and Hastings came out so far as to help the Nawāb in annexing Rohilkhand in 1774 A. D. On the death of Nawāb Asafuddaula in 1797 A. D., Sir John Shore first recognised Wazir Alī and subsequently deposed him in favour of Sadāat Ali who entered into an agreement with the company of which an English garrison was

stationed in Allahabad and the Fort was handed over to the Company. Wellesley's subsidiary Alliance with Avadh grabbed a good deal of the Nawāb's territory and the English took over the administration of the city of Allahabad in 1801 A.D., making it an important military cantonment. The English took care to make Yamunā also navigable so that by the combined services of the Gaṅgā, and the Yamunā, the strategic importance of Allahabad was greatly enhanced besides converting the city as a Commercial centre for the adjoining districts between the two rivers. The imperial Gazetteer of 1815 states that every nine out of ten houses were not *pucca*, and only a few of them in the whole city were pucca built. Opium, candy, indigo and cotton were sent out from this place. Bishop Hare wrote in 1824 A. D. that Allahabad, situated in the triangular land surface between the two rivers was very well-placed. The climate here was temperate and healthy. There were many awkward and ill-planned lanes and most of the bastīs were situated on the bank of the Yamunā.

Allahabad During the Upheaval of 1857 *A. D.*

The revolt of 1857 A. D. opened a new chapter in the life of the city when for over a period of one year it faced a trying situation with the ups and downs of the revolt by handling the double river communication between the upper and lower parts of north India. At the time of Meerut outbreak (May 1857 A. D.) with no British soldiers in the city Lt. Brasyer held the charge of the Fort and the Cantonment with considerable tact and nerve for sometime guarding the river and road ways against the insurgents. On June 6, 1857 A. D. the revolt

sparked off here when the British commanders, unmindful of the fate of the handful English soldiers outside, closetted themselves inside the Fort, until general Neill arrived here with reinforcements from Varanasi on June 11th. The situation was tense and Neill wrote : "I was fortunate to bribe some natives to bring a boat over to the left bank of the Gaṅgā in which I embarked part of my men ; the people of the fort having by this time seen us sent over boats some way down. By these means we all get into Fort, almost completely exhausted from our long night's march and the intense heat." Neill took over the charge and planned to invade Dārāganj and Kydaganj simultaneously for ransacking the local supporters and thereby remove the wounded loyal soldiers encamped at Alopībāgh. Neill's action all-through annoyed the people severly. Terror was a part of his policy to reconquer and control this strategic town of river communication. To set an example he ordered indiscriminate arrests and inhuman butchery that beggars description. John Kaye writes in his *History of the* sepoy *war in India,* "soldiers and civilians alike were holding Bloody Assizes and slaying natives without any assize at all regardless of sex or age. It is on record in papers sent home by the Governnor-general-in Council that 'aged women and children are sacrificed as well as those guilty of rebellion." Indeed Neill's atrocities knew no bounds and surpassed even those of the ruthless Chinghiz Khan or Atilla, the barbarian Hūṇa. With renewed furry, he attacked Khusarau Bagh, the headquarters of the Indian governor of the province, Liaqat Ali on the morning of 17th June, 1857. Liaqat Ali could

not withstand the heavy artillary fire of Neill and fled to Kanpur to join Nāna Sāhib, the rebel leader. And thus, Allahabad fell entirely into the hands of the English and Neill with doubled vigour carried on his onslaught of hanging and burning alive of innocent inhabitants. Out of the seven unhappy 'Nīma' trees near *Kotavālī* in the Chowk of Allahabad used for hanging the unfortunate victims, three have survived the ravages of time to bear mute witness of Neill's savage butchery and Holmes writes in his book entitled *Indian Mutiny* : "Old men had done us no harm; helpless women with suckling infants at their breasts felt the weight of our vengeance no less than the vilest male factors." English writers have not hesitated to record in writing that their men did not spare any one here and it is impossible to narrate in such short space the enormity of the aghast atrocities and the trying tribulations experienced by the people of this city in those fateful months of 1857. It is true that the repurcussion of Neill's barbarity was soon reflected at Kanpur by the excited passions of the attackers on the 17th June when ferrying Englishmen at *Sattīcaurā* Ghāṭa were done to death enmasse, but unlike Neill's action at Allahabad the English women and children, under orders of the magnimous Nānā were generously treated at Saudā Koṭhī, as can be seen from the pages of *History of our Own Times* by Justin McCarthy. The Governor-general in Council Lord Canning, impressed by the strategic importance of Allahabad shifted his headquarters here from Calcutta after its occupation by Neill's forces as stated before. With his arrival here peace in general prevailed and the people heaved a sigh of relief, though bitter memories remained ingrained in their hearts and which

found expression once again when Allahabad played a prominent part in the struggle for freedom after about a century of repression and reform of English rule

In July, 1857 the then British Premier Lord Palmerston proposed to Queen Victoria the necessity of placing the Government of India under the direct authority of the Crown. Lord Derby's original draft of the Proclamation for this transfer was revised at the Queen's behest 'bearing in mind that it is a female Sovereign who speaks to more than a hundred millions of Eastern people on assuming the direct Government over them and after a bloody war, giving them pledges, which her future reign is to redeem, and explaining the principles of her Government.' When this New Chapter of Rights was ready, the assumption by the Crown of the Government of India was formally declared on 1st November, 1858 A. D. at a grand *Durbāra* held on the banks of the Yamunā at a place where now stands the Minto Park. Here Lord Canning read the Queen's Proclamation to the assembled princes and people of India, reconstituted the Government of India and chalked out the broad outlines of its future development envisaged in the Proclamation. With the new set up of the Government Lord Canning formed the North Western Province and Allahabad became the capital of the new province, a distinction which it retained until 1921 when the capital was again shifted to Lucknow during the Governorship of Sir Harcourt Butler formerly Political Secretary to the Government of India.

The post-1857 period dawned an era of all-round progress and development for the city. In 1863 the

Municipal Board was established for improving urban sanitation and promoting public welfare in other fields. The citizens perhaps witnessed the first-ever exhibition of various articles and amusements in the year 1864 A. D. In the same year the Thornhill Mayne Memorial Library, later known as Public Library was built at a cost of Rs. 1,90,000. In 1865 was founded the English daily *The Pioneer*, which once had Winston Churchill as its Correspondent during the South African Boer War and had also the English litterateur Rudyard Kipling on its editorial board for sometime. The first Hindi daily named *Hindī Pradīpa* edited by Balkrishna Bhatt appeared in 1877 A. D., followed by Prayāga Samācāra, and the first Hindi monthly magazine the *Sarasvatī* in 1900 A. D. In the same year the local unit of Ārya Samāja of Swami Dayanand was founded here. The Civil Lines was planned for the residence of the Britishers in this time by C. B. Thornhill and was called Cannington after the name of the then first Viceroy Lord Canning in whose memory also ran across it the thorough fare, Canning Road, now renamed as Mahatma Gandhi Marg after his martyrdom in 1948. The idea of a University at Allahabad was first referred to by the then Lt. Governor of the N.W. Province at a *Durbāra* meeting held at Agra on January 26, 1869 in honour of the visiting Duke of Edinburough and in effect, the Allahabad College was formally established on July 1, 1872 in the Lowther Castle, later known as Darbhangā Castle. The foundation stone for a permanent building was laid by Lord Northbrook in 1874 and the work went on briskly under the superintendence of the eminent architect

F. 19

Sir William Emerson, and when completed in its present site, it was styled as Muir Central College (M. C. C.) and was formally opened on April 8, 1886 A. D. by Lord Dufferin. Next year on September 23, the Act XVIII incorporating the Allahabad University was passed, opening new vistas for advancement of western education and higher learning in this age-old city of Prayāga. Its territorial jurisdiction was enlarged to a bigger area by the Universities Act of 1904. The Arts College situated on Motilal Nehru Road, was planned by Sir Swinton Jacob and formally opened by Sir John Hewett, the Chancellor on January 17, 1910. The campus was complete when the University acquired the Indian Press property located at No 1, Pioneer Road, now housing the History, Politics, Philosophy and Economics Departments. Lack of space forbids to mention here the many tales of wisdom sparked off from this temple of learning by the galaxy of eminent scholar-educationists during its chequered career of a century past.

The High Court of N. W. Province was established in 1866 A. D. but it started functioning here from the summer of 1869 A. D. when the buildings for it and other public offices were built up on Queen's Road (now Sarojini Naidu Marg) and wayfareres going to present Government Press area still designate their destination as *Purānā* High Court. The High Court of Allahabad, the biggest of its kind in the country is now housed in the new buildings on the Kanpur Road. The Mayo Hall was constructed in 1879 to commemorate the memory of Lord Mayo, the Britishman Viceroy who was stabbed to death in January 1872 by a Muslim fanatic

serving life sentence of transportation in Andamān Prison. The Mayo Hall built by public subscription was the principal public hall in Allahabad and now houses the State Sports complex on Thornhill Road. With the influx of many Englishmen here churches and cathedrals also were built galore. The St. Joseph's Catholic Cathedral with tower clock and bells of four sides like the London Big Ben, occupying extensive grounds between the Edmonstone and the Thornhill Roads, was completed in 1879 A. D. and ranks as one of the finest of its kind in the whole country. The All-Saint's Cathedral situated near the Railway Junction on the Canning Road has also a very fine building while the Holy Trinity Church near the University dates back to a time much anterior to the Struggle of 1857. The Baptist Chapel on the Elgin Road, St. Andrew's Church and St. David's Church in the Cantonment area are a few beside many other Christian places of worship in the town which were built in the latter part of the late nineteenth century. The city has a Pārasī Fire Temple and Silence Tower on the Canning Road near the High Court. The Alfred Park, the Jahāngīr's pleasure-garden later converted into Khusrau family's tomb garden, is a public garden named after Sir Alfred Comyns Lyall, which has been renamed as Azad Park in memory of the immortal revolutionary Chandra Shekhar Azad, who due to treachery of some fellowmen, fell to bullets (Nott Bower) in this park on February 27, 1931. Besides the Āzāda statue, the Park also contained the Gangānātha Jhā Kendrīya Sanskṛta Vidyāpīṭha, the Allahabad Museum, the Gymkhana Club, the Allahabad Stadium and the Prayāga Sangīta Samiti buildings also.

During the British regime in India some noble-spirited women like the Countess of Dufferin raised a national association for supplying medical aid by women to the women of India. The lady Dufferin Fund was utilised in the training of women as doctors, nurses as well as building of maternity hospitals, wards and dispensaries. In Allahabad the Dufferin Maternity Hospital on Grand Trank Road (near ghāsa kī saṭṭī) was built in the last decade of the nineteenth century and since then it has been rendering invaluable service to the women. Another noble example of women's lead in this direction was given by Mrs. Kamla Nehru early in 1930 by starting the Congress Hospital at Swarāja Bhawan and ceaselessly working for the sick and the suffering in spite of her own failing health. Prior to her leaving for Europe in 1935 she had expressed her wish to Mahatma Gandhi that the hospital should be put on a sound footing. Upon her untimely death in 1936 at Baden Weiler in Germany, Gandhiji took up the cause and alongwith Pandit Jawahar Lal Nehru and other eminent leaders raised huge funds for the establishment of the Kamla Nehru Memorial Hospital. He laid its foundation stone in November, 1939 and returned here again to perform its opening ceremony on February 28, 1941. Since then the hospital has advanced to its present position with leaps and bounds and is now a leading edifice in the town edifying the founder's noble spirit so well expressed by Gandhiji himself in the following verses :

"Let us be embodiments of self-sacrifice, embodiments of godliness,
Humility personified, that we may know the land better
And love it more." —(*Lord of Humility*)

Section III

Allahabad in the wake of Nationalism

The post-1857 period in India was an age of active thought-ferment which ushered in the Indian Renaissance in its fullest form and the latter part of the nineteenth century witnessed the emergence of many socio-political institutions like the Theosophical Society of India of Mme. Blavatsky (1875 A. D.), the Ārya Samāja of Swami Dayanand (1875 A. D.), the Indian National Congress of A. O. Hume (1885 A. D.), the Ramkrishna Mission of Swami Vivekanand (1894 A. D.), the Servants of India society of Gopal Krishna Gokhale (1905 A. D.) etc. The epegrammatic outburst of Sir Ashutosh Chaudhuri while presiding over the Bengal Provincial Conference at Burdwan in 1904 that 'a subject race has no politics' sums up in a single sentence the thought-feeling of the nation towards the close and start of the 19th and 20th centuries respectively. The Indian National Congress though started by the English Civilian, Hume was certainly manned by staunch Indian Nationalists as well, and if Dadabhai Naoroji, the 'Grand Old Man' of Bombay presided over the Second Session of the Congress held at Calcutta in 1886, the grand young delegate to attend it was Madan Mohan Malaviya from Allahabad who at 25 with his silver-tongued oratory and ardent nationalism made his debut as a formidable force to reckon with in the formative years of India's struggle for freedom. For young Madan Mohan the 'friend, philosopher and guide' was the long-bearded Pt. Ayodhya-ṇaṭh Ķunzru, a ṿeteraṇ naṭionaliṣṭ leạder of the city,

who was chiefly instrumental in sponsoring the fourth session of the Congress at Allahabad in 1888. Lord Dufferin, the then Viceroy of India, at whose instance Hume had given the movement a political complexion to perform 'the functions which Her Majesty's opposition did in England' later became hostile to the Congress. All sorts of obstacles and impediments were put in its path and the holding of the session at Allahabad became indeed very difficult, even though the president-elect was an Englishman, namely George Yule. After successively failing thrice to arrange for a site for the venue, the Reception Committee led by redoubtable Ayodhyanath, got hold of Lowther Castle Campus, where a spacious pandal was beautifully laid out to accomodate 3,000 people. The zealous compatriots of Ayodhyanath left no stone unturned to make the session a grand success, and it is said that as many as 1248 delegates from all over the country attended the session as against 607 delegates of the preceding year, session held at Madras. The rapid progress which the Congress made at this session and the doubled delegates it attracted was proof sufficient of the fact that the sponsors had specified a much wider programme than the first three sessions. Yule in his presidential remarks said : " ....But if the physician (*British ruler*), skilful and kindly, as we recognise him to be, were to insist upon our remaining in the dark, we should be forced to the unwelcome conclusion that his skill was relentless and abortive, or that the unlovable side of his character had manifested itself in that he wished to keep us in the dark for some unworthy purpose of his own." While Yule was not out spoken in his approach towards the burning problems

agitating the minds of the people, Madan Mohan Malaviya spoke with full-throated ease on the subject of representative institutions arising out of the strong agitation, set up by Englishmen, like indigo and tea-planters against the Ilbert Bill of 1888, and against the entire liberal policies of Lord Ripon. In his speech Malaviya said : "Why should she withhold it from the people of India? Does she think that we are less loyal than her subjects in other lands? Australia would break with her tomorrow if she ventured to prevent Australia from taxing British goods, while we, in all good temper, accept an odious income-tax vilely administered and imposed, not to meet the expenses of our own government, but to provide funds to enable Great Britain to annex Burma or menace Russia. Does she think that we are not prepared for the privilege ? I think this very Congress is proof positive of our ripeness for the task of the intelligence and knowledge which would be brought to bear upon the affairs of the nation if only the Government were kind enough to accede to our wishes."

Allahabad and the early Congress

After the Surat split of the Congress in 1907, the elder leaders called Moderates, finding it difficult to tackle with the demands of the Extremists led by the trio 'Bal-Pal-Lal,' appointed a Committee to draw up the constitution of Congress. The committee which had Pheroze Shah Mehta, Gopal Krishna Gokhale and Dinshaw Edulji Wacha as its Secretaries, met at Allahabad and for the first time defined the Congress creed as 'promoting national unity, fostering public spirit and developing and organising the intellectual, moral, economic and indus-

trial resources of the country.' This remained as its ideal until in 1915 Lord Satyendra Prasanna Sinha supplemented it by the famous dictum of Abraham Lincoln, 'government of the people, for the people and by the people.' The Government reacted to the new trends of the times and ushered in the Minto-Morley Reforms by the Government of India Act of 1909. Minto, the most seasoned ex-Governor-General of a self-governing British colony, Canada and Morley, 'the most autocratic and the least constitutional Secretary of State even seen in white hall', authored the Reforms in such a way and at such a time that 'they appeard more as a surrender to force than a concession to reason.' The Moderates had expected much from the till-then liberal-minded Morley and his able protagonist Minto. Obviously the reception to the reforms was discouraging and inside the Congress the situation was again tense. At this crucial juncture Pt. Madan Mohan Malaviya was elected for the first time president of the twenty-fourth Congress session held at Lahore in 1909. As expected the Congress was attended by 213 delegates only. Pt. Malaviya expressed disappointment about the Regulations of the Reforms which had then been recently announced and said : "In union lies the happy future of our country" and gave expression to the growing consciousness of the people.

The Moderates were still the dominant force in the Congress and the 25th session was held again at Allahabad in December 1910 under the presidentship of William Wedderburn, a liberal-minded Englishman of note, having already been once elected its president in 1889 at the Bombay session. Wedderburn said in his speech :

"Poor India has suffered pains almost beyond human endurance" and significantly indicated the general attitude of some of the notable Britishers here towards the nationalist movement in the country. Lord Minto left India in November 1910 leaving the onus of implementing his reforms on his successor, Lord Hardinge. The Congress met under these circumstances and obviously the Swadeshi Movement which rent the air in those days was supported and the Reforms Regulations, designed to destroy the growing nationalist movement were condemned. Another resolution to save Hindu-Muslim unity and urging the Government to deal with both the communities alike, presumably to check the growing demand of separate communal representation, was also passed.

The Montagu-Chelmsford Report of 1917 which gave a clear idea of the Montford Reforms to come in 1919 had raised violent criticism throughout the country and even the Moderates were frustrated against the high promises hitherto given by the British Government. The heat of public hatred for the governing class increased so much that there were two sessions of the Congress in the year 1918–the first at Bombay on August 29 under the presidentship of Mr. Hasan Imam and the second at Delhi on December 26 under the presidentship of Pt. Madan Mohan Malaviya. At the first special session Mr. Imam is reported to have said "to deny that India feels the yoke of the stranger is to shut one's eyes to fundamental facts" and at the second regular session Malaviyaji gave vent to the undying discontent of the people in these words : "I ask you to determine that hence-

forward you will claim and claim with all the strength that in your own country you shall have opportunities to grow up freely as Englishmen grow in the United Kingdom." This matured Malaviya mind had already manifested itself more eloquently in 1916 in the monumental creation of the Banaras Hindu University and rightly earned for him the revered name of Mahāmanā Madan Mohan Malaviya—a name that outweighed the fame that he had acquired in his eventful and fruitful career and the present writer recalls to his memory the happy rememberence of his magnetio personality when he was a student at this *Alma Mater* of this saint of modern India during the Vice-Chancellorship of Sir Sarvapalli Radhakrishnan, the philosopher-statesman of India. A 'prince among beggars, Malaviyaji created this mighty University through his single-handed collection of donations and gifts from the rich and the poor alike, and the B. H. U., as it is popularly called today is a complete educational institution, perhaps the only one of its kind throughout the world and will remain everlong as a living memorial of his intense nationalism and his strenuous effort for the uplifiment of Indian heritage.

The high tension resulting from the Minto-Morley Reforms was heightened by the unforeseen events in the Punjab—viz. the Amritsar Massacre that followed the passage of the Seditious Meeting Act, better known as Rowlatt Bills. The Jallianwala Bagh butchery perpetrated by General Dyer and the barbarous atrocities that followed upon the Martial Law in the Punjab fiercely infuriated the public and the situation grew from bad

to worse. Poet Rabindranath Tagore's historic renunciation of his knighthood added fuel to the fire of the times and considerably enhanced the moral strength of the movement to fight the foreign rule. It was at this critical juncture that there emerged pre-eminently another personality from Allahabad in the political firmament of the country. This was Pt. Motilal Nehru, who having left his lucrative practice at the Bar, plunged headlong in the national struggle. Pt. Nehru and Malaviyaji were appointed alongwith Swami Shraddhanand by the A. I. C. C. on a committee to inquire into the Punjab incidents and when the Congress held its 35th session at Amritsar, Pt. Motilal was elected as the president. In his speech he said: "We must aim at an India where all are free and have the fullest opportunities of development, where women have ceased to be in bondage and the rigours of the caste system have disappeared, where there are no privileged classes or communities, where education is free and open to all, where the capitalist and the landlord do not oppress the labourers or the ryot, where labour is respected and well paid and poverty—the nightmare of the present generation is a thing of the past."

Allahabad and Mahatma Gandhi

Before launching the historic Satyāgraha Movement, Mohandas Karam Chand Gandhi, popularly known as Mahatma Gandhi, wanted to explain to his countrymen the implications and philosophy of his movement. On June 22, 1920, leaving the 'old guards' prominent leaders of the congress met at Allahabad and approved of the principles and programme of Satyāgraha

as a weapon for fighting against the British rule. But as time passed, stalwarts of the congress like Lokamānya Bal Gangadhar Tilak, Deshbandhu Chittaranjan Das, Pandit Motilal Nehru, etc. had great misgivings about the efficacy of the programme and a split again became imminent and at the Gaya Congress held in 1922, Das in his presidential adress said : "The fact is destruction itself will never bring us Swaraj. The fact further is that no construction is possible without destruction. We must not forget that it is not this activity or that activity which by itself can bring Swaraj. It is the totality of our national activity in the way of creation that will bring us Swaraj." Thus a separate party called the Swaraj Party was formed under Das and Motilal Nehru was in favour of Council entry and active non-cooperation from within. The people enthusiastically voted for the Swarajist candidates and returned them in large numbers. Pt. Motilal Nehru became the Leader of opposition in the Central Assembly. For the next four years the Swarajists dominated in the congress. With the sudden demise of Deshbandhu in June 1925 died also the dream of deriving Dominion Status as a step forward to achieving independence. At the All Parties Conference held in Delhi in March 1928, Pt. Motilal Nehru was appointed to draft the future constitution with full responsible government as its watch word. The Nehru Report was made ready before the Calcutta Congress was held in 1928 under the presidentship of Pt. Motilal Nehru. In his speech he said: "We need both patience and impatience – patience with those who differ from us and impatience with ourselves." By then the younger Nehru, the illustrious Jawaharlal had already

come into limelight of political leadership and dissented with the ideal of Dominion Status adopted by the Nehru Report. This new leader from Allahabad then organised the Independence League and the overwhelming support of the youth in the country was elected the president of the 47th Congress held at Lahore in 1929. In his spirited address the future idol of nation said : "We long for peace and the hand of fellowship will always be stretched to all who may care to grasp it. But behind the hand will be a body which will not bend to injustice and a mind that will not surrender on any vital point." Jawaharlalji's evergrowing popularity made him the president of the 50th Congress held at Karachi in 1936 and the 51st Congress held at Faizpur and again in the crucial days of pre-independence (1946) and post-independence (1951-54) he was elected to its presidency to guide the nation. Allahabad now became the hotbed of active politics and in 1931 senior leaders of the Congress including Gandhiji met at Allahabad to take stock of the political situation in the country prior to the Gandhi-Irwin Pact and the Second Round Table Conference. At this time the veteran leader Pt. Motilal Nehru was lying seriously ill here and on February 6, 1931 left this mortal world at Lucknow, leaving the country and Allahabad in particular, grievously sad and mourning.

Allahabad and the Liberals

Allahabad presented another stalwart in the country's freedom struggle. This was Sir Tej Bahadur Sapru, the great constitutionalist and jurist who by his versatile genius gave to India, as Professor Harold J. Laski said, "his great gifts of mind and heart" and

whose career was "an example of civilisation." Born at Aligarh on December, 1875, he studied at Agra College, Agra and then shifted to Allahabad in 1896 to be enrolled as an Advocate and remained here till the end of his life on January 20, 1949. Jawaharlalji who knew him from his childhood days wrote of him as an, "embodiment of the synthesis of culture which India is always aiming at.......... he was a man straight and true, when so many about us are neither straight nor true." It was this gem of his personality that made him the Law Member of Lord Reading's Executive Council, the chief architect of Mrs. Annie Besant's Commonwealth of India Bill, the sole author of the epochal Minority Report of of Muddiman Committee, the co-author of the famous Nehru Report which drafted the constitution for the Congress and the prince-maker of the federal part of the Act of 1935. Indeed Sapru Saheb was always in the vanguard of India's constitutional advance and this prompted him to attend the Round Table conferences, regardless of the difficulties that might meet him as a politician, and still later, to prevent the partition by the process of agreed constitution-making embodied in the Sapru Report of 1915. Infact he completely dissociated himself from party politics in 1930, for he knew that a politician is ephemeral but a statesman of division lives. Law was his profession but the struggle for independence was the mission of his life and with that missionary zeal he took up, in spite of his failing health, the defence of the I. N. A. prisoners in the historic Red Fort trial in 1945, saying the cause was his own ! Indeed Sir Tej was a true statesman and his residence at 19, Albert Road

in Allahabad—as famous a private residence as the celebrated Ānanda Bhavan in the days of Motilal Nehru —embodied his own description of Lord Reading's Curzon Road residence in London as the rendezvous of politicians put in between Scylla and Charybdis.*

Among the public men of those days in Allahabad was Mr. C. Y. Chintamani (Later Sir) whom Dr. Tej Bahadur had first appointed as co-editor (with Mr. N. N. Gupta) and later as editor of the *Leader* and later again got him appointed as a Minister of United Provinces in Harcourt Butler's government. Earlier he had displayed rare pertinacity gifts and great powers of debate as a Leader of opposition in the U. P. Lagislative Council, a position which he held (except the brief interlude of ministership) until the time he was in the Council. His great parliamentary ability fetched him the membership of the first Round Table Conference as a Liberal but his untimely death removed from the public life of Allahabad the most immaculate debator of his times.

Another good friend of Sir Tej was Babu Purushottam Ḍas Tandon endearingly titled by Deorahā Bābā as *Rājarṣi* for his 'plain living and high thinking'. Born on August 1, 1882 in the Ahiyāpur *muhallā* of Allahabad he graduated from the Muir Central College, took his M. A. and Law degrees in 1905 and started practice in the High Court of Allahabad in 1906. Truth and nothing but absolute truth as his watchword he soon

* The excerpts quoted from ***Tej Bahadur Sapru* : *Profiles and Tributes*,** **published by the T. B. S. Commemoration Volume Committee, 1971.**

built up a fine reputation but his singular belief in the Biblical saying, "What shall it profit a man if he gains the whole world but loses his soul," soon dragged him in the whirlpool of national activity. His first notable service was the establishment of the Hindi Sahitya Sammelan in 1910. In 1919 he became the Chairman of the Allahabad Municipality ; in 1921 he organised Satyagrah Movement in the province so successfully that he was acclaimed as the U. P. Gandhi and was elected its President in 1923. In 1928, after the death of Lala Lajpat Rai he assumed the honorary presidentship of Loka Sevā Maṇḍala, sacrificing the Punjab National Bank assignment worth Rs. 1300/- p. m. 'and embarked upon many nation-building works like Hindi Vidyapeeth, Congress Volunteer Corps, Peasants Meet, Hind Rakshak Dal, etc. In the Legislative field he held the Speakership of U. P. Vidhan Sabha (1937) and membership of Loka Sabhā (1952). In 1950 he was elected as the President of the Congress, defeating Acharya Kripalani but within a year he resigned due to difference of opinion with Pt. Nehru even though he had good old relations with him. Perhaps the greatest service to the nation was his uncompromising stand for the upliftment of Hindi as the national language of India regardless of his own popularity and displeasure of Gandhiji and many other compatriots†.

Allahabad and the Quit India Movement

To come back to the city life again during the

† Vide Rājarṣi Janmaśati Viśeṣāṅka of *Pariṣad Patrikā*, April 1982, Bihar Rashtra Bhasha Parishad, Patna.

thirtees, perhaps the greatest centre of attraction was the Swaraj Bhavan which witnessed hectic political activity so long as it remained the headquarters of the A. I. C. C. When elections under the Act of 1935 to the provincial legislatures were held in 1936-37, the Congress won absolute majority in five Provinces including U. P., and Allahabad provided quite a few ministers including Dr. K. N. Katju, Smt. Vijaya Lakshmi Pandit (elder daughter of Pt. Motilal Nehru), Sri Lal Bahadur Sastri, etc. With the outbreak of the Second World War in September 1939, the Congress Ministries resigned enbloc, in protest against India's involvement in the war without her consent. When the Conservative Party led by Winston Churchill came to power in Britain in May 1940, the Viceroy Lord Linlithgow made his 8th August Declaration regarding the political future of the country. The Congress rejected the government offer and under Gandhiji's leadership launched individual Satyagrah, resulting in the arrest of all leading Congressmen including Pt. Nehru before the end of the year. In his inaugural address at the Bombay Non-party Leaders' conference held in March 1941, the veteran Sir Tej Bahadur Sapru declared: "There has never been a government of India more isolated from public opinion and from the main current of thought in the country than the present Government." The constitutional deadlock worsend the political situation in the country and led Gandhiji to utter: "Leave India to God and if that be too much, leave her to anarchy." This ushered in the 'Quit India' movement and the people's revolt in August 1942 to suppress which the Government perpetrated

atrocities throughout the country, surpassing the vendalism of Neill and Havelock during the upheaval of 1857. Allahabad too had its share in the movement and space forbids to give a detailed account of the sacrifices and the heroic struggle rendered by its people. To mention a single instance, Lal Padmadhar Singh (born October 14, 1913), a young student leader of the Allahabad University laid his life before the British bayonet on August 12, 1942 and became a living source of inspiration to his compatriots. Things changed fast and Shri Rajagopalachari resigned from the Working Committee at its meeting held at Swaraja Bhavan in Allahabad following his conceding the demand for Pakistan at a party meeting of the Madras Legislature in April 1942. In October 1943 Lord Wavell, the soldier-poet Field Marshall was appointed as the Viceroy and subsequently the Labour Party headed by Clement Atlee came to power in England. Meanwhile in 1945-46 the I. N. A. trial at Delhi's Red Fort brought to limelight the hair-raising exploits of Netaji Subhas Chandra Bose and shook the loyalty of the R. I. N. ratings in Bombay. Britain's transfer of power to a responsible government was now on the cards. Wavell held elections to the Legislatures both Central and Provincial, and Congress candidates were returned in all the provinces except Sind and Bengal. In March 1946 Whitehall sent to India the Cabinet Mission headed by Lord Pethick Lawrence which announced its award in May 1946. This exasperated Mr. Jinnah who had never dreamt Britain's action without consulting him and was driven to 'direct action.' The normal functioning of the Indian

Government headed by Pt. Nehru became well-nigh impossible. On February 20, 1947 Atlee surprised the nation by his firm declaration of transference of power before June 1948 and send Lord Louis Mountbatten to replace Lord Wavell and implement Whitehall's decision. The great work of Mountbatten in hastening transfer of power, the subsequent partition of India and the freedom at midnight of August 15, 1947 are all too well-known to need any repitition here. Netaji's clarion call, 'Delhi Chalo' was at last fulfilled and Pt. Nehru hoisted the national flag on the rampart of Red Fort amidst wild cheers of *Bhārata Mātā Kī Jai*. The pride of Prayāga, Jawaharlal Nehru became the first Prime Minister of Independent India and steered the ship of her destiny for seventeen years till his passing away on May 27, 1964. No sooner had he embarked upon the stupendous task of nation building than the worst ever happened. On 30th January 1948 when Mahatma Gandhi was coming to attend the prayer meeting, Nathu Ram Godse, a Maharastrian, fired three shots at him. With folded hands and 'Hey Rāma' on his lips the Mahatma fell down and died the death of a martyr to his cause of peace and amity among his fellowmen. A deep spell of gloom descended upon the whole country and the Prime Minister in a choked voice conveyed the melancholy news over the radio. After cremation of his physical remains at Rajghat in the capital, the ashes of the Mahatma were brought to Prayāga for immersion at the Saṅgama. An endless motorcade of V. I. P.s galore accompanied the bier containing the urn followed by a stream of mute mourners After the ashes were mingled in the holy waters of the *Saṅgama*, Pt. Nehru whom

the Mahatma himself had acclaimed as his political successor, in a moving address to the multitude of men, women and children, indeed the entire nation, unparalleled in the annals of mourning speeches, said: "The light has gone out of our lives and there is darkness everywhere. The Father of the Nation is no more......" Never before had there assembled so many eminent persons, both foreign and Indian and so many commoners congregated together in Allahabad to pay their last homage to the apostle of peace to whom the only *raison d'etre* of the state was endless welfare of the people, and to which was devoted heart and soul his chosen disciple Jawaharlalji all his life.

Allahabad and Pt. J. L. Nehru

Robert Frost's couplet

"But I have promises to keep,
And miles to go before I sleep.

was his watchword till the last breath of his life, and it is difficult to recount here all that he did to build an India of his dreams. Besides being a statesman he was an idealist and visionary too and the poetry of his vision lay in his imaginativeness of thinking, glimpses of which can be gleaned in the lines of his last will and testament. He forgot not to record in it his deep love for this city of his birth and said: "And as witness of this desire of mine, and as my last homage to India's cultural inheritance, I am making this request that a handful of my ashes be thrown into the Gaṅga at *Allahabad* to be carried to the great ocean that washes India's shores." The streets of Allahabad leading to his

Ananda Bhavan ever remind the passers by especially on November 14th (born November 14, 1889) when children throng here every year to plant rose cuttings, of the man and the statesman that Jawaharlalji was. The city of his love also did not fail to reciprocate this love in any small measure and presented two prime ministers to succeed him – the late Sri Lal Bahadur Sastri and Smt. Indira Gandhi, the only daughter of Pt. Nehru, but as this paper is limited to the time-scale of India's independence only, the works and deeds of these great and momentous leaders have not been accounted here.

Allahabad and Literary Activity

Allahabad has been an active centre of creative literary activity since the mediaeval days. Svāmī Rāmānanda who flourished in the 14th century is accredited to have authored many religious works like *Ānanda Bhāṣya, Śrīmad Bhagwad Gītā Bhāṣya, Viṣṇu Mahātantra Bhāskara, Śrī Rāma Caraṇa Paddhati,* etc. Mallūkadāsa (1574 A. D.) of kara became a notable poet of Hindi during its Bhakti period and by 1660 A. D. Sridhar alias Murlidhar (unto mistaken to be different persons) of Allahabad was acclaimed as a poet of distinction throughout northern India. His chief works include *Rāga Rāginī, Srī Kṛṣṇa Carita, Citrakalā* and *Farrukhsiyar kā Jaṅganāmāh.* The famous Rītikālīna poet Josh or Joshnidhi (1734 A. D) of Sringverpur, Allahabad, wrote quite a few popular works like *Rasa Bheda, Vinaya Śataka* and *Śhakh Śikha* which were highly acclaimed by all. By early 19th century Munshi Shyam Sundar 'Nisār' of Ghunar, a Hindi poet and Urdu writer, settled

in Allahabad and wrote here his translation of Śrīmad Bhagavad Gītā and a Tawarikh in Persian also. During this period there were quite a few centres of Arabic and Persian study and learning and the name and fame of Shah Muhammad Ajmal was known quite far and wide. Akbar's famous tutor was born here. *Muśāyarī* and literary associations were very common in those days here. Sometime later when the Mission Press was established here for the printing of the Holy Bible in Indian vernaculars, text-books and law publications were also printed here. This further boosted literary activity in the town and Lala Kashi Nath became popular as a writer of Hindi and Urdu.

The vernacular of Canda Baradāī developed in due course and Allahabad played an important role in modernising it. Bhāratendu Harish Chandra (died 1875 A. D.) though lived in Varanasi yet had a very close contact with this place. Bal Krishna Bhatt, the pioneer Hindi essayist lived here, as did Ratna Chandra, the famous prose writer. Sridhar Pathak, the famed poet composed his beautiful poems in Brajabhāṣā and Kharībolī here while Pt. Madan Mohan Malaviya championed the cause of Hindi for securing its rightful place in the courts and government offices. The most epochal contribution of Allahabad towards the advancement of modern Hindi was the emergence of the *Sarasvatī* in 1900 from the Indian Press under the care of Kāsī Nāgarī Pracariṇī Sabhā for two years and later on independently edited by Pt. Mahabir Prasad Dwivedi, who not only introduced and seated Kharībolī as the common language of Hindi poetry but also established

the norms of punctuation and forms of modern Hindi in all its present features. To this doyen of modern Hindi goes the credit of ushering in almost all the great litterateurs of recent times of whom many belonged to this place and who have enriched Hindi in its present position of glamour and glory. In the succeeding years Allahabad became the home of Chāyāvāda and Rahasyavāda Hindi poetry and produced poets like Suryakant Tripathi 'Nirālā', Sumitranandan Pant, Smt. Mahadevi Verma and Harbans Rai 'Bachchan' who gave new direction and dignity through their classic works. Pt. Ilachand Joshi, the novelist, Pt. Lakshmi Narain Mishra and Dr. Ram Kumar Verma, the reputed dramatists belong to this place. The modern Prayogavādī school in Hindi poetry organised from this place and owes much of its richness to then upcoming poets like S. H. Vatsyayan 'Ajñeya', Prabhakar Machwe, Naresh Mehta, Umakant Malaviya, Dharmvir Bharti, etc. Besides Pt. Mahavir Prasad Dwivedi, Allahabad has given to Hindi world eminent journalists and editors......like Krishna Kant Malaviya (*Abhyudaya*), Ramrakh Singh Saigal (*Chānda*), Padumlal Punnalal Bakshi and Pt. Srinarayan Chaturvedi (both of *Sarasvatī*), Nand Dularey Bajpai (*Bhārat*), etc. It will not be out of place to mention here the notable contribution of the University intellectual headed by the illustrious Jhās—Sir Ganga Nath and Dr. Amara Natha—father and son for over two decades (1920-46) in their different fields of literary activity. For example, the scholarly works of Dr. Dhirendra Verma, Dr. Baburam Saxena, Dr. Udainarain Tewari in Linguistics, the Prasad trio – Dr. Ram Prasad,

Dr. Beni Prasad, Dr. Ishwari Prasad in History, Dr. Mataprasad Gupta, Dr. L. S. Varsney, Dr. Raghuvansha in Hindi literature—have their own merit in advancement of higher learning. Creative persuits in Urdu and Persian had also their hey day during the period and while Akbar Ilahabadi, Asghar Gondawi, Gulshan, Raghupati Sahaya 'Firaq' and Nuh Narwi attained wonderful eminence, others like Dr. Aizaz Hussain, Dr. Abdus Sattar Siddiqui, Ehtesham Hussain distinguished themselves in their own fields. A word about some noteworthy institutions which have no doubt given impetus to the literary activity of the town may be added here. The Panini Karyalaya in the early decades of this century did great service under the fostering care of the Basu brothers—Dr. Sirish Chandra and Major Vaman Das, is reviving rare works of pristine glory. The Hindī Sāhitya Sammelana under the inspiring leadership of Rajarshi Tandon has had its chequered career in spreading and establishing Hindi as 'Rāṣṭra Bhāṣā' of India. The Hindustānī Academy also has been doing laudable service in restoring the literary traditions and cultural heritage of Allahabad. This is however not an exhaustive account of the various literary activities and institutions of the place which obviously cannot be covered in such a short space here and the present writer has endeavoured to dwell on it at length in a research thesis entitled 'The contribution of Allahabad in Hindi Literature' recently conducted by him.

Allahabad has a glory of its own. This can very well be gleaned from the pages of *Ṛgveda*, the Epics, the various major and minor Purāṇas, Tantric Texts,

different religious books like *Tīrtha Prakāśa, Tīrtha Siromaṇi, Tīrtha Kalpataru,* etc., foreign traveller's accounts, works of ancient history and the like. As there can be no shadow without light, so also there can be no Prayāga without *Saṅgama.* Washed by the mighty, Allahabad—encompassed in Triveṇī—lives on like a link between the present, past and the future and cannot be better described than what the litterateur—statesman Jawaharlal Nehru did so inimitably in his last will: "...I have been attached to the Ganga and the Jamuna rivers in Allahabad ever since my childhood and, as I have grown older, this attachment has also grown. I have watched their varying moods as the seasons changed, and have aften thought of the history and myth and tradition and song and story that have become attached to them through the long ages and become part of their flowing waters..." (Pt. Nehru's Will, dated June 21, 1954). Indeed it is this Allahabad which has lived down the ages and will live everlong.

भारतीय विद्या में व्याख्या का स्वरूप और उसकी पद्धति

डॉ० किशोरनाथ झा, इलाहाबाद

The *sūtras* are the repository of Indian knowledge in which a subject is preserved safely with utmost brevity and accuracy by the use of indubitable words. Without commentaries, the *sūtras* are not easily comprehensible. The author in this paper has discussed the nature and methodology of these commentaries.

उपक्रम

भारतीय विद्या मुख्यतः सूत्रों[1] में उपनिबद्ध है। इसका प्रधान कारण है शीघ्र अभ्यास कर विद्या को चिरकाल तक सुरक्षित रखना। एक बार सूत्र के अभ्यास हो जाने पर उसका दृढ़ संस्कार जीवन भर बना रहता है। सूत्र की दूसरी विशेषता है कि वह कम शब्द में अधिक अर्थ को समेटता है, इससे इसकी व्यापकता बनी रहती है। असन्दिग्ध पदों के व्यवहार से सार रूप में प्रतिपाद्य का समावेश यह अपने में करता है। निन्द्य और व्यर्थ पद इसमें नहीं होते। इसके स्वरूप के परिचय में शास्त्रकारों ने कहा है—

स्वल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद् विश्वतो मुखम्।
अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः॥

—विष्णुधर्मोत्तरपुराण ३।१।५।

मुग्धबोध की व्याख्या में दुर्गादास ने इसके छह प्रकारों का निर्देश किया है—संज्ञा, परिभाषा, विधि, नियम, अतिदेश और अधिकार।

१—**चरकसंहिता** (अ० ३० श्लोक २९) में कहा गया है कि सूत्र और शास्त्र पर्यायवाची हैं—'तत्रायुर्वेदः शाखा, विद्या, सूत्रम्, ज्ञानं, शास्त्रं, लक्षणं तन्त्रमित्यनर्थान्तरम्।

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च ।
अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम् ।।

'वृद्धिरादैच्, (पा० सू० १।१।१) आदि संज्ञा विधायक सूत्र संज्ञासूत्र कहलाता है। अव्यवस्था की स्थिति में व्यवस्था सम्पादक परिभाषा है। 'अनियमे नियमकारिणी परिभाषा'। इस तरह के सूत्र परिभाषा सूत्र कहलाते हैं। जैसे 'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य' (पा० सू० १।१।६६) परिभाषा सूत्र है, जो सुध्युपास्यः प्रयोग की साधनिका में सुधी में इकार को यणादेश करवाता है, सुधी घटक सु में उकार को नहीं। इको यणचि (पा० सू० ६।१।७७) आदि कुछ विधान करने वाले सूत्र विधिसूत्र कहलाते हैं। कृत्तद्धितसमासाश्च (पा० सू० १।२।४६) आदि नियमसूत्र है। विधि और नियम का लक्षण मीमांसाशास्त्र से यहाँ लिया गया है। अपूर्व का (जो पहले से निर्दिष्ट नहीं है) विधायक 'विधि' है और पाक्षिक विधायक 'नियम' अर्थात् पक्ष में प्राप्तांश का पूरक विधि नियम है। व्रीहि का अवघात नखविदलन एवं मुशलावघात––दोनों तरह से सम्भव है। यहाँ मुशलावघात से अपूर्व उत्पन्न होता है—इस तरह का निर्देश नियम है। इसी अभिप्राय को मीमांसाशास्त्र में एक पद्य में कहा गया है :

विधिरत्यन्तमप्राप्तौ नियमः पाक्षिके सति ।

एक स्थल में कही गयी बात यदि प्रसङ्गवश अन्यत्र सम्बद्ध की जाती है तो इसे अतिदेश कहते हैं। जैसे स्थानिवद्भाव विधायक सूत्र अनेक स्थलों पर उपयोग में आते हैं। अतः स्थानिवदादेशोऽनल्विधौ (पा० सू० १।१।५६) अतिदेशसूत्र है और अधिकारसूत्र वह है, जिसके आधार पर किसी एक प्रकरण में एक तरह की प्रक्रिया चलती है। जैसे 'समर्थः पदविधिः' (पा० सू० २।१।१) इस सूत्र का अधिकार सम्पूर्ण समास प्रकरण में चलता है। स्त्रियाम् (पा० सू० ४।१।३) इस सूत्र का अधिकार सम्पूर्ण स्त्रीप्रत्यय में चलता है। किन्तु इन भेदों का उपयोग प्रचुरतया व्याकरणशास्त्र में होता है। अन्य शास्त्रों के सूत्रों में इनके सभी प्रकारों की उपलब्धि प्रायः नहीं हो पाती है।

सूत्रों में उत्सर्ग और अपवाद भी देखे जाते हैं। सामान्यतः प्रवृत्त सूत्र उत्सर्ग कहलाता है और विशेषतः प्रवृत्त सूत्र अपवाद। अपवाद से उत्सर्ग का बहुधा बाध होता हुआ देखा जाता है।

इन सूत्रों का विचार आयुर्वेद में दूसरे ढंग से किया गया है । **चरकसंहिता** की व्याख्या में चक्रपाणिदत्त ने सूत्र के चार भेद बताये हैं : शिष्यसूत्र, गुरुसूत्र,

एकीय सूत्र तथा प्रतिसंस्कर्तृ सूत्र। यहाँ सूत्रस्थानप्रकरण गत सूत्र के प्रकारों का इस तरह निर्देश हुआ है, जो सम्बद्धशास्त्र के स्वभाव के अनुरूप है। गुरु द्वारा निर्दिष्ट उपदेश गुरुसूत्र है। शिष्य को उद्देश्य करके किया गया उद्देश्य शिष्यसूत्र है। एकदेशीय विचार एकीय सूत्र में निर्दिष्ट होता है और ग्रन्थ के प्रतिसंस्कर्ता द्वारा जोड़ा गया विचार प्रतिसंस्कर्तृ सूत्र है। विस्तृत अर्थ को संक्षिप्त करना, किसी भी बात की स्पष्ट प्रतिपत्ति हेतु उसे विस्तृत करना तथा पुरानी बात को नवीन बनाकर कहना प्रतिसंस्कर्ता का कर्तव्य है। 'गुरुवाक्यानुवादः गुरुसूत्रम्। प्रतिबोध्य-प्रतिबोधनं शिष्यसूत्रम्। एकपक्षीयमतोत्थापनमेकीयसूत्रम्।

संक्षिपत्यतिविस्तीर्णं लेशोक्तं विस्तृणाति च।
संस्कर्ता कुरुते तन्त्रं पुराणं च पुनर्नवं॥ इति प्रतिसंस्कर्तृसूत्रम्।

—चरकसंहिता की भूमिका, चौखम्बा संस्करण

न्यायदर्शन में उद्देश, लक्षण और परीक्षा की प्रणाली से पदार्थों का विवेचन किया जाता है। अतः उसका पहला सूत्र उद्देश सूत्र कहलाता है। प्रथम तथा पञ्चम अध्यायों में लक्षण सूत्र निर्दिष्ट हैं, जहाँ प्रसङ्गतः प्रकार भेद भी सम्मिलित है। शेष तीन अध्यायों में (द्वितीय से चतुर्थ अध्याय पर्यन्त में) 'परीक्षासूत्रों' का निर्देश है। सूत्र का इस तरह नामकरण सम्बद्धशास्त्र के स्वभाव एवं प्रक्रिया पर निर्भर करता है।

'मानमेयरहस्यश्लोकवार्तिक' में किसी **श्रुतप्रकाशिका** नामक ग्रन्थ का उद्धरण देकर सूत्र के त्रैविध्य का विवरण दिया गया है—उपदेशात्मक, व्याख्यात्मक तथा उपपादनात्मक।

सूत्रं तु त्रिविधं प्रायः पूर्वाचार्यैर्निरूपितम्।
उपदेशात्मकं त्वाद्यं व्याख्यानं तदनन्तरम्॥
उपपादनशास्त्रं स्यात्तृतीयं न्यायपूर्वकम्॥

(पृ० ४५३, शास्त्रवादप्रकरण)

मैं समझता हूँ, यह उद्देश, लक्षण तथा परीक्षा का ही अनुवाद है। उपदेशात्मक का अर्थ नाममात्र कथन से है। व्याख्यान से स्वरूप परिचय अर्थात् लक्षण प्रकार का अभिधान अभिप्रेत है और उपपादन तो परीक्षण विधि में ही होता है।

इन सूत्रों में निहित आशय के परिज्ञान हेतु इनकी व्याख्या की अपेक्षा होती है। महाभाष्य में भगवान् पतञ्जलि ने कहा है कि व्याख्यान से ही विशेष अभिप्राय ज्ञात होता है। सन्देह होने से विषय की असिद्धि या अशुद्धि नहीं होती। **व्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तिर्नहि सन्देहादलक्षणम्।**

(२)

विषयवस्तु

(क—१) यहीं व्याख्या की धारा अवतरित होती है। सामान्यतः इस व्याख्या में छह नियमों का पालन किया जाता है—पदच्छेद, प्रतिपाद्य का कथन, व्युत्पत्ति का प्रदर्शन, वाक्य की योजना. आक्षेप या पूर्वपक्ष और समाधान अर्थात् उत्तरपक्ष। इन नियमों के आधार पर ग्रन्थ का आशय अवश्य समझ में आ जाता है। व्याख्याकार समस्त वाक्यों को पदों में बाँटता है, यही अन्वय कहलाता है। वैदिक वाङ्मय में इसे पदपाठ भी कहते हैं। पद में प्रातिपदिक और विभक्ति होती है। दोनों ही अपने-अपने अर्थों को कहते हैं। समासयुक्त पद, तद्धितप्रत्ययान्त पद, कृदन्त पद और नामधातु आदि के अपने पृथक्-पृथक् अर्थ होते हैं, जो विग्रह या व्युत्पत्ति के आधार पर स्थिर एवं स्फ्ष्ट किये जा सकते हैं। व्याख्याकार अपनी दृष्टि से वाक्ययोजना भी करता है। जहाँ क्रिया पद या कर्त्ता आदि नहीं रहते हैं, वहाँ उनका अध्याहार करके वाक्य की योजना की जाती है। पूर्वपक्ष या सन्देह की प्रस्तुति 'आक्षेप' से विवक्षित है और प्रमाण तथा तर्क के आधार पर उत्तर की प्रस्तुति से तात्पर्यार्थ का स्पष्टीकरण या समाधान किया जाता है। इसी अभिप्राय को निम्न पद्य में निवद्ध किया गया है :

पदच्छेदः पदार्थोक्तिः विग्रहो वाक्ययोजना।
आक्षेपश्च समाधानं व्याख्यानं षड्विधं मतम्॥

इस वात को शब्दान्तर से अन्यत्र भी कहा गया है :

सूत्रार्थश्च पदार्थश्च हेतुश्च क्रमशस्तथा।
निरुक्तमथ विन्यासो व्याख्या योगस्य षडविधा॥

—विष्णुधर्मोत्तर पु० ३।५।११

यहाँ सूत्रार्थ से तात्पर्यार्थ और पदार्थ से सूत्र में निर्दिष्ट पदों के अर्थ अर्थात् प्रतिपाद्य विवक्षित है। इसके कारण अर्थात् ऐसा क्यों कहा गया आदि के स्पष्टी-

करण के साथ क्रम अर्थात् संगति का निर्देश, पदों की व्युत्पत्ति तथा उचित रीति से उसकी प्रस्तुति पर ध्यान देने की बात भी कही गयी है ।

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में अन्यथा भी छह प्रकारों से सूत्र की व्याख्या करने का निर्देश मिलता है । अवतरण अर्थात् पूर्वापरसम्बन्धात्मक संगति, विषय के साथ प्रकरण का सम्बन्ध, प्रतिपाद्य का कथन, उसके विशेषण के अभिप्राय का परिष्कार, पूर्वपक्ष या शङ्का उठाना और उस शङ्का का परिहार करना--सूत्र की व्याख्या में अपेक्षित है ।

आरम्भोऽथापि सम्बन्धः सूत्रार्थस्तद्विशेषणम् ।
चोदकं परिहारश्च व्याख्या सूत्रस्य षड्विधा ।।
३।५।५-६।

इससे मिलता-जुलता ही एक और पद्य अन्यत्र है, जो इस प्रसङ्ग में अवलोकनीय है ।

उपोद्घातः प्रथमतः पदार्थः पदविग्रहः ।
आविमर्शः प्रत्यवस्था व्याख्या तन्त्रस्य षड्विधा ।।

भूमिका अर्थात् अवतरण के साथ व्युत्पत्ति प्रदर्शनपूर्वक प्रतिपाद्य का कथन, सन्देह का उत्थापन एवं उसके निराकरण के साथ सिद्धान्त की प्रस्तुति यहाँ विवक्षित है । केवल वाक्ययोजना का आक्षेप करना होगा, जो यहाँ नहीं कहा गया है तथा आवश्यक है ।

(क–२) पद तथा पदार्थ के प्रसङ्ग में विचार करते समय **विष्णुधर्मोत्तर** पुराण कहता है कि पहले पदच्छेद करके अर्थात् विग्रह वाक्य का स्वरूप दिखाकर समास दिखाना चाहिये और पश्चात् उस पद का आशय कहना चाहिये—

पूर्वं कृत्वा पदच्छेदं समासं तदनन्तरम् ।
समासे तु कृते पश्चादर्थं ब्रूयात् विचक्षणः ।।
३।५।१०।

इसके साथ ही यहाँ शक्ति के ग्राहक उपायों का अवलम्बन भी अपेक्षित है । व्याख्या में भी इन उपायों का भरपूर उपयोग होता है । वे हैं—व्याकरण, उपमान, कोश, आप्तवाक्य, वृद्धों का व्यवहार (मीमांसकों की दृष्टि से यह वृद्ध व्यवहार शक्ति-ग्राहकों में सबसे प्रधान है), वाक्यशेष, विवृति तथा सिद्धपदों का नैकट्य । इसके साथ भी प्रसंग को जोड़ना होगा—

शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च ।
वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः ।।

—न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, शब्दखण्ड ।

व्याकरण से यहाँ उसकी प्रक्रिया विवक्षित है। पदच्छेद (अन्वय) विग्रहवाक्य, व्युत्पत्ति अर्थात् प्रातिपदिकार्थ एवं विभक्त्यर्थ (कारक, षष्ठ्यर्थ तिङर्थ तथा लकारार्थ आदि), समष्टि रूप में पद-पदार्थ का परिचय यहाँ समाहित है। अतएव वेदांगों में इसे प्रधान माना गया है और मुखरूप में इसका परिगणन है—मुखं व्याकरणं स्मृतम् ।

इस व्याकरण की प्रशंसा में एक पद्य प्रसिद्ध है—जिसकी यथार्थता में सन्देह नहीं है।

यद्यपि बहु नाधीषे तथापि पठ पुत्र व्याकरणम् ।
स्वजनः श्वजनो मा भूत् सकलं शकलं सकृच्छकृत् ।।

पिता अपने पुत्र से कहता है कि मैं जानता हूँ कि तुम अधिक नहीं पढ़ोगे तथापि तुम व्याकरण अवश्य पढ़ो। अन्यथा स्वजन (आत्मीय) और श्वजन (कुत्ता) सकल (सम्पूर्ण) और शकल (टुकड़ा) सकृत् (एक बार) और शकृत् (विष्ठा) में भेद नहीं समझ पाओगे और अनर्थ कर बैठोगे।

पदमञ्जरी कहती है कि व्याकरण सभी विद्याओं का प्रदीप अर्थात् प्रकाशक है। अतः इस महान् शास्त्र की उपासना प्रयत्नपूर्वक करनी चाहिए।

उपासनीयं यत्नेन शास्त्रं व्याकरणं महत् ।
प्रदीपभूतं सर्वासां विद्यानां यदवस्थितम् ।।

वाक्यपदीय में भर्तृहरि ने कहा है कि अर्थ प्रवृत्त तत्त्व अर्थात् प्रत्येक पदार्थ शब्द द्वारा ही अवगत होता है और शब्द का उचित परिज्ञान अर्थात् स्वरूप परिचय व्याकरण के बिना सम्भव नहीं है। अतः व्याकरणशास्त्र का परिशीलन आवश्यक है—

अर्थप्रवृत्ततत्त्वानां शब्दा एव निबन्धनम् ।
तत्त्वावबोधः शब्दानां नास्ति व्याकरणादृते ।।

—वाक्यपदीयम् १।१३।

काणादं पाणिनीयं च सर्वशास्त्रोपकारकम्—यह आभाणक भी व्याकरण को सकल शास्त्रों का उपयोगी बताता है। यहाँ काणाद से समानतन्त्र न्याय अभिप्रेत है, जो पदार्थ की परीक्षा करता है। आगे इसका परिचय कराया जायेगा। अथवा इसकी अपनी, सजातीय एवं विजातीय पदार्थों के परिचय द्वारा किसी भी पदार्थ के स्वभाव या स्वरूप की अवधारणरूप-प्रक्रिया अभिप्रेत हो सकती है, जो वैशेषिक दर्शन से अवगम्य है।

विद्वान् को 'पदवाक्यप्रमाणज्ञ' कहने की प्रथा है। इसका भी अपना एक विशिष्ट तात्पर्य है। यहाँ पद से व्याकरणशास्त्र, वाक्य से मीमांसाशास्त्र और प्रमाण से न्यायशास्त्र अभिप्रेत हैं। इन तीन शास्त्रों के जानकार 'पदवाक्यप्रमाणज्ञ' किसी भी शास्त्रीय जटिल सिद्धान्तों का तथा लौकिक कठिन समस्याओं का समाधान व्याख्या द्वारा प्रस्तुत कर सकते हैं, जो अनुभवपरिपूत एवं तर्कपुष्ट होने से अवश्य हृदयग्राही होगा। ये तीनों ही शास्त्र व्यावहारिक दृष्टि से अपनी प्रक्रिया को दिखाते हैं, जिसके आधार पर व्याख्या की जाती है। यद्यपि पुरुषार्थचतुष्टय या मोक्ष के प्रतिपादक होने से हित का शासनत्व रूप शास्त्रत्व[1] इनमें अक्षुण्ण रूप से विद्यमान है तथापि इनका स्वभाव ही व्याख्या की प्रक्रिया का निर्देश करना है। अतएव इन तीनों शास्त्रों को प्रक्रियाशास्त्र कहना अधिक उपयुक्त होगा। कुशल व्याख्याकार तथा निष्पक्ष शास्त्रालोचक वही हो सकता है, जो 'पदवाक्य-प्रमाणज्ञ' है। व्याकरण की प्रक्रिया के प्रसंग में यहाँ दिग्दर्शन किया गया है। मीमांसा तथा न्याय की सरणि से आगे यथावसर परिचय होगा।

उपमान से सादृश्य के द्वारा विषय समझाना विवक्षित है। वस्तु से भिन्न किन्तु वस्तुगत अधिक गुण या धर्म से सम्पन्न वस्त्वन्तर सदृश कहलाता है—'तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वं हि सादृश्यम्'। 'मुखम् चन्द्र इव', इस पद में चन्द्रगत आह्लादकत्व एवं भरीपूरी आकृति विवक्षित है, जो मुख में है और वह

---

१. शास्त्र की तीन परिभाषाएँ दी गयी हैं :

(१) शास्त्रत्वं हितशासनात्।

(२) शासनाच्छंसनाच्चैव शास्त्रमित्यभिधीयते।
पुराणे इति च प्राह श्रीपराशरमाधवौ॥

(३) प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा।
पुंसां येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते॥

चन्द्र से भिन्न भी है। कोश के ज्ञान रहने पर ही विडौजा या मघवा पद से इन्द्र रूप प्रसिद्ध अर्थ का परिज्ञान हो सकता है। विद्वानों के लिए शब्दकोश का वल उतना ही अपेक्षित है, जितना एक राजा के लिए धन का कोश अपेक्षित होता है। यह तो एक विशेष प्रकार का साधन है, चाहे वह काव्यनिर्माण का क्षेत्र हो या दर्शन के चिन्तन या आलोचना रूप व्याख्या का। हमारे धर्मशास्त्रीय निवन्धकार इसी के आधार पर निबन्ध में प्रयुक्त अप्रचलित पदों का तत्काल प्रसिद्ध अर्थ दे देते हैं। अंग्रेजी में इसे पैराफ्रेजिंग कहते हैं। इसी तरह आप्तवाक्य आदि भी उपयोगी हैं, जो उक्त पद्य में परिगणित हैं। इनकी विशद व्याख्या नागेश भट्ट की **वैयाकरणसिद्धान्तमञ्जूषा** तथा **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली** में मिलती है। अन्यत्र भी शब्दखण्ड के विचार के प्रसंग में इन विषयों का उपपादन किया गया है।

भर्तृहरि ने **वाक्यपदीय** में नानार्थक शब्दों में सन्देह होने पर निश्चित अर्थ के अवधारण हेतु प्रसंग के महत्त्व का प्रतिपादन करते हुए विशेष कारणों का परिगणन किया है—संयोग, विप्रयोग, साहचर्य, विरोधिता, अर्थ, प्रकरण, लिङ्ग, शब्दान्तर की सन्निधि, सामर्थ्य, औचित्य, देश, काल, व्यक्ति तथा स्वर आदि।

संयोगो विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता।
अर्थः प्रकरणं लिङ्गं शब्दस्यान्यस्य सन्निधिः॥
सामर्थ्यमौचिती देशः कालो व्यक्तिः स्वरादयः।
शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेषस्मृतिहेतवः॥ [वाक्यपदीयम्]

शंखचक्रधारी हरि पद से विष्णु का बोध होना, अशंखचक्र हरि से विष्णु का बोध नहीं होना, रामलक्ष्मण कहने पर दाशरथि राम का बोध होना, परशुराम या वलराम का बोध नहीं होना, रामार्जुन कहने पर राम से परशुराम का बोध, अंजलि से होम के उपस्थानकारक हाथ की मुद्रा, सैन्धवपद से भोजन काल में नीमक और यात्रा के समय में घोड़ा, अक्त पद से लिप्त, जामदग्न्य राम में राम से परशुराम, अभिरूप को लड़की देना इस वाक्य में अभिरूप से सुयोग्य वर, केवल सुन्दर नहीं, यश्चैनं मधुसर्पिषा में सेचन का अध्याहार कर अर्थ करना; यात्यत्र परमेश्वरः में परमेश्वर से देश विशेष के राजा, रात में चित्रभानु से आग और दिन में सूर्य, मित्र पद से लिङ्ग के आधार पर सूर्य या सुहृत् अर्थ आदि का बोध यहाँ इन सब के उदाहरण हैं। "व्यक्ति" पद यहाँ लिङ्ग का वाचक है तथा स्वर से काकु वचन या वैदिक उदात्तादि स्वर विवक्षित है।

(ख-१) पाठ की शुद्धता के साथ अभिप्राय समझाने के लिए **महाभारत** के व्याख्याकार नीलकण्ठ ने भी अपनी जागरूकता दिखायी है। इनका कहना है कि विविध देशों के कोशग्रन्थों को [मातृकाओं को] अथवा कोष अर्थ में प्रसिद्ध अभिधान ग्रन्थों को पास में रखकर, शुद्धपाठों के निर्णय के साथ प्राचीन गुरुओं की वाणी का अनुसरण करके **महाभारत** के भावों का दीप अर्थात् प्रकाशक मैं लिख रहा हूँ।

बहून् समाहृत्य विभिन्नदेश्यान्
कोशान् विनिश्चित्य तु पाठमग्र्यम्।
प्राचां गुरूणामनुसृत्य वाच—
मारभ्यते भारतभावदीपः ॥

—**महाभारत** की नीलकण्ठी व्याख्या का आरम्भ

(ख-२) **नाट्यशास्त्र** की व्याख्या हेतु प्रस्तुत आचार्य अभिनवगुप्त ने **अभिनवभारती** के आरम्भ में ही व्याख्या करने की अपनी प्रक्रिया का निर्देश किया है। इनका कहना है कि जहाँ अनेक प्रकार के पाठ उपलब्ध हों, इस स्थिति में अर्थक्रमानुसारी एवं प्रसंगसंगत पाठ को मूल में निश्चितरूप से रखकर, अन्य उपलब्ध पाठों को पाठभेद के रूप में निर्दिष्ट करना चाहिए। ग्रन्थकार के आशय का परिज्ञान जिससे हो जाए, उतनी व्याख्या करनी चाहिए। व्याख्या के समय यदि सन्दर्भों में पारस्परिक विरोध होता हो तो उसका समाधान करना व्याख्याकार का कर्तव्य है। इससे अभिप्राय में पूर्णता आती है। उद्देश्य के अनुकूल अभिप्राय का प्रतिपादन होना चाहिए। श्लिष्ट वक्तव्य की विवेचना अपेक्षित है। प्रसंग की संगति दिखानी चाहिए। यदि पुनरुक्ति हो तो सामान्य विशेष भाव के आधार पर उसका समाधान करना चाहिए। इससे व्याख्या निर्दोष होती है। उपसंहार में मुख्य अभिप्राय का संग्रह भी अपेक्षित है। **ध्वन्यालोक** में इस तरह के संग्रह के लिए परिकर श्लोकों का व्यवहार आचार्य आनन्दवर्धन ने किया है। इन व्याख्या प्रकारों को कहकर अभिनवगुप्त ने इसी पद्धति पर चलते हुए **नाट्यशास्त्र** की व्याख्या की है।

उपादेयस्य सम्पाठस्तदन्यस्य प्रतीकनम्।
स्फुटव्याख्या विरोधानां परिहारः सुपूर्णता ॥५॥

लक्ष्यानुसरणं श्लिष्टवक्तव्यांशविवेचनम् ।
संगतिः पौनरुक्त्यानां समाधानमनाकुलम् ।।६।।
संग्रहश्चेत्ययं व्याख्याप्रकारोऽत्र समाश्रितः ।।७।।

—**अभिनवभारती** का आरम्भिक अंश

अभिनवभारती में 'समाधानसमाकुलं' पाठ प्रकाशित है । यद्यपि इसकी मातृकाओं को देखने का अवसर नहीं प्राप्त हुआ है तथापि अर्थक्रम के आधार पर मैंने जानबूझ कर 'समाधानमनाकुलं' पाठ यहाँ रक्खा है । समाधान करने पर भी यदि सम्यक् आकुलता बनी रही तो समाधान का फल क्या होगा, वह तो व्यर्थ हो जाएगा । अतः मेरी दृष्टि में 'समाधानमनाकुलम्' ही पाठ संगत है ।

(ख-३) **रघुवंश** महाकाव्य की व्याख्या करते समय आचार्य मल्लिनाथ ने कहा है कि कर्ता, क्रिया, कर्म तथा इनके विशेषण आदि के सन्निधान से अर्थात् अन्वय द्वारा वाक्य का तात्पर्य सुलभतया समझ में आ जाता है। अतएव इसी रीति से विविध काव्यों की व्याख्या करके इन्होंने व्याख्या का आदर्श प्रस्तुत किया है। इनकी व्याख्या में निर्मूल तथा अनपेक्षित विषयों का समावेश नहीं होता—यह एक बड़ी विशेषता है।

इहान्वयमुखेनैव सर्वं व्याख्यायते मया ।
नामूलं लिख्यते किञ्चिन्नानपेक्षितमुच्यते ।।

इसका अभिप्राय यह है कि आदर्श व्याख्याकार काव्य या शास्त्र के आशय को समझाते समय सावधानी से तर्क और प्रमाणरूप युक्ति के आधार पर अपना वक्तव्य प्रस्तुत करता है, जितना कहने से आशय स्पष्टतः प्रतीत हो जाता है, उतना ही कहता है । अतः अनावश्यक विस्तार या कपोल कल्पना से—अनपेक्षित एवं निर्मूल वक्तव्य से— वह बच जाता है । 'यावदुक्तोपपन्न इति नैयायिकाः' **कुसुमाञ्जलि** के प्रथम स्तबक के आरम्भ में आचार्य उदयन की उक्ति भी इसी की ओर संकेत करती है ।

किरातार्जुनीयम् महाकाव्य के गौरव प्रदर्शन हेतु आदर्श व्याख्याकार मल्लिनाथ ने कहा है कि यह काव्य नारियल फल के समान ऊपर से कठोर एवं जटिल है किन्तु अन्दर से सरस तथा सुस्वादु फल से युक्त है, जो फोड़ने पर ही उपलब्ध हो सकता है :

नारिकेलफलसम्मितं वचो
भारवेः सपदि तद् विभज्यते।
स्वादयन्तु रसगर्भनिर्भरं
सारमस्य रसिका यथेप्सितम् ॥

यहाँ काव्य में अर्थ का गाम्भीर्य और माधुर्य वाच्यार्थ द्वारा व्यक्त होता है और व्याख्या के बिना इसका अर्थ अवगत नहीं हो सकता है--यह व्यङ्ग्य है। फलतः सिद्ध होता है कि इस काव्य की व्याख्या अवश्य अपेक्षित है। जैसे फोड़ने पर ही नारियल का शीतल जल और स्वादु फल प्राप्त किया जा सकता है, उसी तरह व्याख्या से ही इस काव्य का तात्पर्यार्थ समझ में आ सकता है। अतः यह मानना होगा कि कभी कभी नारियल को फोड़ने जैसा श्रम शास्त्र या काव्य के व्याख्याकारों को करना पड़ता है।

(ग) सांख्यशास्त्र के अज्ञातकर्तृक प्रौढ़ एवं प्राचीन ग्रन्थ **युक्तिदीपिका** में तन्त्रसम्पत्ति का उल्लेख आया है, जो व्याख्याकार के लिए मार्गदर्शक है।

सूत्रप्रमाणावयवोपपत्तिरन्यूनतासंशयनिर्णयोक्तिः।
उद्देशनिर्देशमनुक्रमश्च संज्ञोपदेशाविति तन्त्रसम्पत् ॥

सूत्र के प्रमाण तथा अवयव की उपपत्ति सबसे पहले अपेक्षित है। क्योंकि भारतीय विद्या मूलतः सूत्ररूप में ही उपनिबद्ध है। यहाँ अवयव से जिज्ञासा, संशय, शक्यप्राप्ति, प्रयोजन और संशयव्युदास रूप पाँच व्याख्या के अंग तथा प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय तथा निगमन रूप पाँच (दूसरों को समझाने के लिए न्याय दर्शन में प्रसिद्ध, अवयव वाक्य) अभिप्रेत है। अन्यूनता का तात्पर्य है जितना कहने से विषय समझ में आ जाए अर्थात् पदार्थकात्स्न्र्य। सामान्यतः कहने पर सन्देह होना स्वाभाविक है। अत एव विशेष भी कहना चाहिए, जिससे उसका अपनोदन हो सके। फलतः सामान्यतः कथन तथा विशेषतः कथन यहाँ संशय और निर्णय पद से विवक्षित है। संक्षेप में कहना उद्देश कहलाता है और विस्तार से उदाहरण प्रत्युदाहरण तथा लोकोक्तियाँ आदि कहकर समझाना निर्देश है। अनुक्रम से पूर्वापर की संगति तथा क्रमबद्ध कथन अभीप्सित है। संज्ञा से पारिभाषिक पद का अर्थ निर्देशपूर्वक अभिधान और उपदेश से इतिकर्तव्यता तथा फल का आख्यान इष्ट है। यहाँ स्वयं **युक्तिदीपिकाकार** को कुछ न्यूनता प्रतीत हुई। अतएव अन्त

में इन्होंने कहा है कि तन्त्र सम्पत् पद से पहले जो इति कहा गया है वह इसकी इयत्ता का अवधारक नहीं है, अपि तु वह प्रकार का वाचक है अर्थात् इस तरह के और भी यदि तन्त्रसम्पत्ति या व्याख्या के उपाय कहीं मिले तो उसका आहरण कर व्याख्या में प्रवृत्त होना चाहिए।

(घ) टीका का नामकरण भी टीकाकार के वैदुष्य का परिचायक होता है। यह कार्य भी रोचक तथा महत्त्वपूर्ण है। यथा **रसमञ्जरी** की व्याख्या सुरभि उपयुक्त है। क्योंकि अपनी व्याख्या से व्याख्याकार मञ्जरी का सौरभ फैलाना चाहता है। इसी तरह **ध्वन्यालोक** लोचन से देखा जाता है। **चिन्तामणि** (न्यायग्रन्थ) की व्याख्या आलोक एवं दीधिति क्रमशः पक्षधरमिश्र एवं रघुनाथशिरोमणि की प्रसिद्ध है। शास्त्रदीपिका की व्याख्या युक्तिस्नेहप्रपूरणी प्रसिद्ध है। दीप को तेल और वाती की आवश्यकता निरन्तर अनिवार्यतः होती है। वाचस्पति मिश्र ने **न्यायवार्तिक** की व्याख्या की और उसका नाम **तात्पर्यटीका** रक्खा। क्योंकि उसमें बौद्धों के आक्षेपों के परिहार हेतु न्यायदर्शन के तात्पर्य का प्रकाशन करना था। पुनश्च इसको भी जब बौद्धों ने आक्षेप पंकों से ढकना चाहा तो आचार्य उदयन ने उस पंक के प्रक्षालन हेतु परिशुद्धि नामक व्याख्या लिखी। यहाँ वाचस्पति के तात्पर्य पर ज्ञानश्रीमित्र, रत्नकीर्ति तथा श्रीवत्साचार्य ने दोषोद्भावन किया था। उदयन ने उन दोषों का क्षालन पूर्वक वाचस्पति के तात्पर्य को परिशुद्ध किया। इसी तरह आचार्य मल्लिनाथ की व्याख्या के नाम **संजीवनी** तथा **घण्टापथ** आदि भी साभिप्राय हैं।

यहाँ मल्लिनाथ ने अपनी व्याख्या में **संजीवनी** नाम रखने का औचित्य दिखाते हुए कहा है कि कालिदास की भारती दुर्व्याख्या रूप विष से मूर्छित हो गयी थी। अतएव **संजीवनी** के द्वारा उसका उज्जीवन अर्थात् प्राणदान किया जा रहा है। इससे काव्य का आशय मन्दमतियों को भी अवगत हो सकेगा। उन्हीं के ऊपर अनुग्रह करने की इच्छा से मैं यहाँ प्रवृत्त हूँ।

भारती कालिदासस्य दुर्व्याख्याविषमूर्च्छिता।
एषा संजीवनी व्याख्या तामद्योज्जीवयिष्यति॥
मल्लिनाथकविः सोऽयं मन्दात्मानुजिघृक्षया।
व्याचष्टे कालिदासीयं काव्यत्रयमनाकुलम्॥

(रघुवंशव्याख्या मंगलपद्य)

यहाँ ध्येय है कि इहान्वयमुखेनैव जो पहले कहा गया है तथा मन्दात्माओं की अनुजिघृक्षा जो यहाँ कही जा रही है, यह इनकी सभी व्याख्या के उपक्रम में मिलते हैं।

घण्टापथ नाम का तात्पर्य राजमार्ग होता है। मुख्य रास्ता से जाने पर जैसे पथिक सुविधा का अनुभव करता है, इसी तरह इस **घण्टापथ** व्याख्या के द्वारा **किरातार्जुनीयम्** काव्य के पाठक भी सुविधा का अनुभव करेंगे।

(ङ) प्राचीन व्याख्याकार अपनी व्याख्या में विशेषता दिखाने के साथ साथ ईमानदारी से व्याख्या के आदर्श का भी दिग्दर्शन कराते आये हैं। गोकुलनाथ उपाध्याय ने **काव्यप्रकाश विवरण** में कहा है कि इसकी अनेक व्याख्याओं के रहने पर भी मेरी व्याख्या पिष्टपेषण नहीं करेगी अपितु कुछ नयी बात बताकर इसको उज्ज्वलतम करेगी। समुद्र में मन्दर गिरि का मन्थान दण्ड बनाकर देवों ने यद्यपि असली रत्नों को निकाल लिया फिर भी समुद्र के भीतर (गड्ढों में) गर्त में छिपे हुए मणियों को मैं ही निकाल सका हूँ।

मन्थानमन्दरगिरिभ्रमणप्रयत्नाद्
रत्नानि कानिचन केनचिदुद्धृतानि।
नन्वस्तु साम्प्रतमपारपयोधिपूर—
गर्भावटस्थगित एष गणो मणीनाम्॥

(काव्यप्रकाशविवरण का मंगल)

म० म० केशवमिश्र ने **गौतमीयसूत्रप्रकाश** में कहा है कि यद्यपि बहुत व्याख्याएँ प्राचीन पण्डितों की उपलब्ध हैं, फिर भी मेरी व्याख्या अपनी विशेषता रखती है। यहाँ व्याख्या में सौष्ठव है, क्योंकि अनावश्यक विस्तार या अति संक्षेप में न होकर यह यावदुक्तोपपन्न है, शब्दलाघव अर्थगौरव से पूर्ण तथा परस्पर सुसंगत है। प्रत्येक विषय स्पष्ट एवं विशद होने से दर्पण की तरह झलकता है—

आस्ते यद्यपि पूर्वपण्डितकृता व्याख्यैव संख्यावता—
मानन्दाय तथापि केशवकवेर्वाचामियं गुम्फना।
व्याख्यासौष्ठवशब्दलाघवमिथः सम्बन्धपूर्वापर—
प्रत्यर्थप्रतिबद्धनिर्मलगुणा कुत्रान्यतो लभ्यताम्॥

मैथिल दार्शनिक शङ्कर मिश्र ने **खण्डनखण्डखाद्य** की व्याख्या में बहुत ही मार्मिक विषय कहा है। अपने भाई जीवनाथ मिश्र की व्याख्या मेरे पिता ने मुझे बतायी और मैंने उसे ही यहाँ लिपिबद्ध की है। जैसे पिताजी ने कहा उसी तरह यह व्याख्या की गयी है। इसके गुण या दोष से मेरा कोई भी सम्बन्ध नहीं है, सब कुछ पिता जी का ही है।

स्वभ्रातुर्जीवनाथस्य व्याख्यामाख्यातवान् मयि।
मत्पिता भवनाथो यां तामिहालिखमुज्ज्वलाम् ॥
व्याख्यानमिदमस्माकं यथा पितृवचस्तथा।
व्याख्यानगुणदोषाभ्यां सम्बन्धो मत्पितुर्न मे ॥

यही शंकर मिश्र **वैशेषिकसूत्र** की व्याख्या करते समय कहते हैं कि निरालम्ब केवल धागा के आधार पर जैसे आकाश में कोई खिलाड़ी विचरण करता है, इसी तरह मैं भी केवल **वैशेषिकसूत्र** के आधार पर इसकी व्याख्या कर रहा हूँ–

सूत्रमात्रावलम्बेन निरालम्बेऽपि गच्छतः।
खे खेलवन्ममाप्यत्र साहसं सिद्धिमेष्यति ॥

इस तरह व्याख्यान की विशेषता तथा उसके आदर्श को बताते समय प्राचीन व्याख्याकारों की साफगोई अर्थात् स्पष्टवादिता लक्ष्य करने योग्य है। यज्ञपति ने भी कहा है कि पिता के ग्रन्थ से प्राप्त सिद्धान्त रूप शिवमुष्टि पाकर मैं **तत्त्वचिन्तामणि** की प्रभा व्याख्या कर रहा हूँ––

तातग्रन्थपरिप्राप्तसिद्धान्तशिवमुष्टिना।
क्रियते यज्ञपतिना तत्त्वचिन्तामणेः प्रभा ॥

[३]

(क) हम लोगों के समक्ष व्याख्या की दो प्रमुख धाराएँ वर्तमान हैं। एक है 'वृत्ति' के द्वारा अभिप्राय के प्रकाशन की धारा। इसमें जितना कहने से सूत्र का आशय स्पष्ट हो जाए, अपनी मान्यता स्थूल रूप में समझ में आ जाए, उतना ही कहा जाता है। अतएव इसका स्वभाव एवं स्वरूप संक्षेप का है। प्रयोग, उदाहरण तथा लोकोक्तियाँ यहाँ विषय के अवबोध के लिए व्यवहार में लायी जाती हैं।

काव्यमीमांसा के शास्त्रनिर्देश प्रकरण में इसका लक्षण दिया गया है :

सूत्राणां सकलसारविवरणं वृत्तिः ।

इस वृत्ति के प्रसंग में शास्त्र में निर्दिष्ट है कि सूत्र में ही वे सब बातें रहती हैं, जो वृत्ति में कही जाती हैं। विस्तार से कहने पर सभी विषय बुद्धिगम्य नहीं हो पाते हैं, और संक्षेप में कहने पर विषय स्पष्ट नहीं हो पाता है। अतएव संक्षेप तथा विस्तार को छोड़कर जितना कहने से विषय का स्पष्ट परिज्ञान हो सके उतना ही कहना चाहिए। व्यर्थ की बात, विपरीत बात, पुनरुक्ति, अनपेक्षित तथा युक्ति से रहित विषयों का समावेश इसमें वर्जित है :

सूत्रेष्वेव हि तत्सर्वं यद्वृत्तौ समुदाहृतम् ॥५।६॥
विस्तरोक्तं मतिं हन्ति समासोक्तं न गृह्यते ।
समासविस्तरौ हित्वा वक्तव्यं यद् विवक्षितम् ॥५।७॥
अपार्थं व्याहतं चैव पुनरुक्तं तथैव च ।
तथा विभिन्नसंस्थानं युक्तिहीनं विवर्जयेत् ॥५।८॥
क्रमभेदो विभक्तश्च गुरुसूत्रं तथैव च ।
अभिधानस्य चान्यत्वं नैतानि स्युरकारणात् ॥५।९॥

—विष्णुधर्मोत्तर पुराण तृ० ख० ।

किसी-किसी के मत से वृत्ति को सुसज्जित करने के लिए छह गुणों का समावेश यहाँ अपेक्षित है। कहीं निपातन से, कहीं योगविभाग से, कहीं दुरूह स्थल में गुरु के उपदेश से, कहीं वार्तिक आदि में निर्दिष्ट अभिप्राय के आहरण से, कहीं शास्त्रान्तर के सिद्धान्त द्वारा विषय की परिपुष्टि से तथा कहीं स्वतन्त्र रूप से अभिप्राय के प्रकाशन से वृत्ति सुसज्जित होती है :

निपातनात् योगविभागदर्शनात्
गुरूपदेशादनुवार्त्तिकादपि ।
स्वातन्त्र्यसिद्धेः परतन्त्रदर्शनात्
प्रसादयेल्लक्षणतोऽथ षड्विधैः ॥

संक्षिप्त होने पर भी यह वृत्ति अधिक उपादेय होती है। क्योंकि इसके आधार पर सिद्धान्त का परिज्ञान सुलभतया हो जाता है तथा शास्त्र का स्वारस्य समझ में आ जाता है। प्रत्येक शास्त्र के सूत्रों की या कारिकाओं की वृत्ति अवश्य उपलब्ध है।

यहाँ निपातन पद का तात्पर्य स्पष्ट करना अपेक्षित है। तीन तरह की बातें निपातन पद में सन्निहित हैं—अप्राप्ति का प्रापण (जो नहीं है उसको ले आना), उपस्थित का त्याग तथा कुछ अतिरिक्त या अधिक का अभिधान :

अप्राप्तेः प्रापणं चैव प्राप्तेर्वारणमेव च।
अधिकार्थविवक्षा च त्रयमेतन्निपातजम्॥

अतएव "निपातनाद् सिद्धं" कहने से वक्ता जैसा चाहता है वह सिद्ध कर सकता है। किन्तु इस तरह करने पर भी अव्यवस्था को प्रश्रय नहीं मिलता है। उपायान्तर के अभाव में इसका आश्रय लिया जाता है। अतएव यह अगतिक गति है। उपायान्तर से व्युत्पत्ति संभव रहने पर निपातन की प्रवृत्ति बाधित हो जाती है।

(ख) इसकी दूसरी धारा भाष्य और वार्तिक आदि की है। इससे शास्त्र की अधिक श्रीवृद्धि हुई है। इस पद्धति में चिन्तन के गाम्भीर्य और परिणाह दोनों ही समान रूप से विद्यमान हैं। शास्त्रान्तर की मान्यताएँ भी यहाँ यथास्थान प्रसंगवश समाविष्ट हुई हैं। वे चाहे पूर्वपक्ष रूप में निराकरण हेतु आयी हों या अपने सिद्धान्तों के उपोद्‌बलक (परिपोषक) रूप में—— यह बात दूसरी है। अपनी मान्यता के विपरीत शास्त्रान्तरीय सिद्धान्त के निराकरण द्वारा अपनी मान्यता की दृढ़ता स्थापित होती है। अतएव भाष्य एवं वार्तिक में कुमारिल भट्ट ने स्पष्ट कहा है कि मीमांसाशास्त्र को नास्तिकों ने अपने अधीन में कर लिया था और सदाचार एवं सत्स्मृतियों का लोप हो गया था। अतः उन असद्‌व्याख्याताओं की दुश्चेष्टा से असत्पथ के गर्त में गिरी हुई मीमांसा को पुनः आस्तिक पथ पर ले आने के लिए 'वार्तिक' की रचना रूप यह मेरा प्रयास है——

प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता।
तामास्तिकपथे कर्तुमयं यत्नः कृतो मया॥१०॥

इस भाष्य एवं वार्त्तिक आदि के स्वरूपों का परिचय देते हुए शास्त्रकारों ने कहा है कि सूत्रानुसारी वाक्यों के द्वारा सूत्र के आशय का प्रतिपादन करते हुए अपने वाक्यों का तात्पर्य भी जहाँ कहा जाता है वह 'भाष्य' है :

"सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र वाक्यैः सूत्रानुसारिभिः।
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः॥

[पराशरोपपुराण]

जो विषय भाष्य में नहीं कहे गये हैं किन्तु कथनीय हैं तथा जो विषय भाष्य में कहे भी गये हैं-- इन दोनों प्रकार के वक्तव्यों के साथ जहाँ क्लिष्ट या अस्पष्ट रूप में अभिहित वाक्यों के आशय को भी उपपादित किया जाता है उसे 'वार्त्तिक' कहते हैं--

उक्तानुक्तदुरुक्तानां चिन्ता यत्र प्रवर्तते।
तं ग्रन्थं वार्त्तिकं प्राहुः वार्तिकज्ञाः मनीषिणः॥

किसी-किसी के मत में वार्त्तिक में प्रयोजन का कथन, संशय का प्रदर्शन और उसके निराकरण द्वारा सिद्धान्त का प्रतिपादन, व्याख्यान द्वारा आशयविशेष का स्पष्टीकरण, गुण का प्रदर्शन अर्थात् अपने वक्तव्य को प्रमाण एवं तर्क द्वारा पुष्ट करना, अनावश्यक बात नहीं कहकर व्यर्थ के विस्तार से बचते हुए लाघव का समावेश तथा कही हुई बात को न कहकर केवल अपेक्षित वक्तव्य का निर्देश रूप व्याख्या के आठ गुण निर्दिष्ट हैं।

प्रयोजनं संशयनिर्णयौ च व्याख्याविशेषो गुणलाघवं च।
कृतव्युदासोऽकृतशासनं च स वार्त्तिको धर्मगुणोऽष्टकश्च॥

[विष्णुधर्मोत्तरपुराण ३।६ अन्तिम पद्य]

यद्यपि परम्परा यही है कि सूत्र, भाष्य, वार्त्तिक, व्याख्या तथा उसकी उपव्याख्या आदि होती है किन्तु वैशेषिक की प्राचीन व्याख्या तथा व्याकरण-शास्त्र में इसका विपरीत देखा जाता है। सूत्र के पूरक रूप में यहाँ वार्त्तिक हैं और पश्चात् भाष्य का प्रणयन हुआ है। इसके समाधान में वक्तव्य है कि गंगा नदी की धारा सर्वत्र उत्तर से दक्षिण की ओर जाती है काशी में ठीक इसका विपरीत देखा जाता है। गंगा उत्तरवाहिनी है किन्तु उसका माहात्म्य भी शास्त्र में अधिक माना गया है। इस तरह अन्य भाष्य की अपेक्षा व्याकरण भाष्य का भी महत्त्व अधिक है। फलतः केवल वही 'महाभाष्य' कहलाता है और 'यथोत्तरं मुनीनां

प्रामाण्यम्' इस अनुश्रुति के आधार पर पाणिनि तथा कात्यायन की अपेक्षा भगवान् पतञ्जलि भी अधिक अभ्यर्हित माने गये हैं। अतएव वह अपवाद रूप में ग्राह्य है।

दोनों ही धाराओं का अवलम्बन करके प्रत्येक शास्त्र की व्याख्या की गयी है। अतएव भाष्य तथा वार्त्तिक आदि के साथ-साथ वृत्ति भी सूत्रों की मिलती है। न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, वेदान्त, साङ्ख्य, योग तथा व्याकरण आदि सभी शास्त्रों की उभयविधा व्याख्या उपलब्ध है।

(ग) इनके अतिरिक्त टीका तथा पञ्जिका का भी विवरण मिलता है। राजशेखर ने **काव्यमीमांसा** के शास्त्रनिर्देश प्रकरण में कहा है कि यथासम्भव सरल शब्दों के द्वारा अभिप्राय का स्पष्ट प्रतिपादन 'टीका' कहलाता है 'यथा सम्भवमर्थस्य टीकनं टीका'। जैसे न्यायवार्त्तिक की वाचस्पति मिश्र प्रणीत **तात्पर्यटीका** प्रसिद्ध है और केवल कठिन पदों के अभिप्राय का प्रकाशन पञ्जिका में होता है। अतएव वह 'विषम पद भञ्जिका' कही गयी है। न्यायदर्शन में प्राचीन नैयायिक अनिरुद्धाचार्य की **'तात्पर्यविवरणपञ्जिका'** एवं बौद्ध दर्शन में तत्त्वसंग्रह की कमलशीलकृत पञ्जिका प्रसिद्ध एवं प्रकाशित है। यही पञ्जिका **टिप्पणी या टिप्पण** नाम से अधिक प्रसिद्ध हुई। टिप्पणी में पञ्जिका तथा टिप्पण से संक्षिप्ततम व्याख्या अभिप्रेत है। अतः तीनों एक ही अर्थ के बोधक होने से पर्याय पद जैसे हैं।

[४]

(क) **संग्रहग्रन्थ तथा प्रकरणग्रन्थ** भी शास्त्रीय सिद्धान्तों की व्याख्या के लिये ही रचित होते हैं। इनकी भी अपनी स्वतन्त्र विशेषता है। **महाभाष्य** में व्याडिकृत 'व्याकरण संग्रह' का उल्लेख है। वैशेषिक दर्शन में प्रशस्तपादाचार्य की कृति यद्यपि भाष्य नाम से प्रसिद्ध है तथापि वह संग्रह ही है। लेखक ने स्वयं उसको 'संग्रह' कहा है।

प्रणम्य हेतुमीश्वरं मुनिं कणादमन्वतः।
प्रवक्ष्यते महोदयः पदार्थधर्मसंग्रहः॥

वङ्गदेशीय विद्वान् श्रीधर ने अपनी प्रसिद्ध व्याख्या **कन्दली को 'संग्रह टीका'** ही कहा है। लगता है कि परवर्ती काल में वैशेषिक भाष्य के उपलब्ध नहीं रहने पर वैशेषिक दर्शन के प्राचीनतम इस संग्रह ग्रन्थ को ही सम्प्रदाय द्वारा भाष्य कहने

की प्रथा चल पड़ी । संग्रह ग्रन्थ का लक्षण पाराशर उपपुराण में दिया गया है जो, इस प्रकार है--

विस्तरेणोपदिष्टानामर्थानां सूत्रभाष्ययोः ।

संग्रहो यः समासेन संग्रहं तं विदुर्बुधाः ॥

सूत्र और भाष्य में विस्तार से कही गयी मान्यता का संक्षेप में जहाँ प्रतिपादन किया जाए वह ग्रन्थ 'संग्रह' कहलाता है । भासर्वज्ञ का **न्यायभूषण**, जयन्त भट्ट का **न्यायमञ्जरी** तथा भर्तृहरि का **वाक्यपदीय** आदि इसी कोटि की रचना है ।

(ख) प्रकरण ग्रन्थ उसे कहते हैं जहाँ शास्त्र के किसी एक अंश का स्पष्ट एवं विस्तृत आलोचन किया जाता है । **पराशरोपपुराण** में इसका भी लक्षण मिलता है :

शास्त्रैकदेशसम्बद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् ।

आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः ॥

प्रभाकरमीमांसा के प्रचारक आचार्य शालिकनाथ की रचना **प्रकरणपञ्जिका** इसका प्रथम उदाहरण है । नव्यन्याय के प्रवर्तक गंगेशोपाध्याय की कृति **चिन्तामणि** भी इसी कोटि में आती है जहाँ न्यायदर्शन के केवल प्रमाण पदार्थ का आलोचन हुआ है ।

गङ्गेश उपाध्याय ने अपनी कृति का नाम **चिन्तामणि** क्यों रक्खा--इस जिज्ञासा के शान्त्यर्थ मङ्गलाचरण के अव्यवहित क्षण में ही एक अभिप्रायपूर्ण पद्य लिखा है, जो बहुत रोचक एवं विचारणीय है ।

विचार और चिन्ता समानार्थक है, उसके साथ मणि को इसलिए जोड़ा गया है कि वह अलंकरण हेतु उपयोग किया जाता है और अन्धकार में प्रकाश भी देता है । अतएव मणिरूप यह कृति भी नैयायिकों के लिए अलंकरण होगा और विरोधी मत रूप अन्धकार के नाश में समर्थ होकर अपनी मान्यता का प्रकाशन भी करेगा । यहाँ अपने सिद्धान्त के प्रतिपादन में वचन की दरिद्रता नहीं की गयी है, पर्याप्त तर्क और प्रमाण द्वारा उसका उपपादन किया गया है और निराकरणीय मान्यता के विचार में चतुरता का प्रदर्शन हुआ है ।

यतो मणेः पण्डितमण्डनक्रिया
प्रचण्डपाखण्डतमस्तिरस्क्रिया ॥
विपक्षपक्षे न विचारचातुरी ।
न च स्वसिद्धान्तवचोदरिद्रता ॥

[**तत्त्वचिन्तामणि** का प्रारम्भ]

इस तरह हम देखते हैं कि भारतीय विद्या में व्याख्या की अनेक विधाएँ उपलब्ध हैं, किन्तु इसकी पद्धति क्या है-- इस पर भी विचार करना अपेक्षित है।

ऊर्ध्वनिर्दिष्ट विविध प्रकार से प्रवर्तमान एवं प्रवर्धमान व्याख्या की धाराएँ अधोनिर्दिष्ट दो में से किसी एक पद्धति का अवश्य अवलम्बन करके चलती हैं। एक है पदार्थ के निर्धारण में तत्पर न्यायशास्त्र की पद्धति और दूसरी है वाक्यार्थ के निर्णय हेतु कटिबद्ध मीमांसा की पद्धति।

महर्षि याज्ञवल्क्य ने अपनी स्मृति में चौदह विद्याओं की चर्चा की है--

पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः ।
वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश ॥

प्रतीत होता है कि इनमें चारों वेद तो व्याख्येय अर्थात् बोध्य हैं और अन्य दश विद्याएँ उनकी बोधिका हैं। 'इतिहास पुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्' **महाभारत** की यह उक्ति ही साक्षी है कि वेदार्थ के अवबोधन में पुराण सहायक है। "अङ्ग्यन्ते ज्ञायन्ते वेदाभिप्राया एभिरित्यङ्गानि" इस व्युत्पत्ति के अनुसार तथा इन अङ्गशास्त्रों के स्वभाव के आधार पर कहा जा सकता है कि शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द तथा ज्योतिष रूप प्रसिद्ध छह अङ्गशास्त्र वेदार्थ के अवधारण हेतु ही मुख्यतः आविर्भूत हैं। उच्चारण शुद्धि, आचरण ज्ञान, पदों का आशय, पदों का विशिष्ट व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ, व्यवहृत छन्द का ज्ञान तथा कर्तव्यकाल के निर्धारण विना वैदिक कर्मकाण्ड में कोई भी कैसे प्रवृत्त हो सकता है। भारतीयों के विचार और आचार में सनातन काल से समन्वय चला आ रहा है। अतः आचार प्रतिपादक धर्मशास्त्र वेदार्थ के पूरक हैं। न्याय और मीमांसा वेदार्थ के परीक्षण एवं निष्कम्प प्रवृत्ति हेतु निकष की तरह अपनी भूमिका सम्पादित करते हैं। अतएव उपाय शास्त्र हैं सर्वत्र शास्त्रीय चिन्तन

या लोकव्यवहार में उपयोगी होते आ रहे हैं। अन्यथा बिना परीक्षण के किसी भी वस्तु का तत्त्वज्ञान संभव नहीं है। यही कारण है कि याज्ञवल्क्य ने केवल इन्हीं दो दर्शनों का उल्लेख यहाँ किया है। अभिप्राय अववोध के लिए ये दोनों ही पद्धतियाँ नितान्त उपयोगी हैं।

शास्त्र के व्याख्याकारगण अपनी व्याख्या की प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए व्याख्या के प्रारम्भ में ही न्याय और मीमांसा में अपनी अभिज्ञता का उल्लेख करते हुए देखे गये हैं। **चिन्तामणि** के आरम्भ में नव्यन्याय के प्रवर्तक गङ्गेश उपाध्याय ने कहा है कि न्यायदर्शन का आकलन कर गुरुओं से गुरु का अर्थात् प्रभाकर का मत (**प्राभाकर मीमांसा**) समझकर अपनी विवेचन दृष्टि से उन दोनों शास्त्रों के अभिप्रायों को समझ कर इस **चिन्तामणि** की रचना करता हूँ।

अन्वीक्षानयमाकलय्य गुरुभिर्ज्ञात्वा गुरूणां मतं
चिन्तादिव्यविलोचनेन च तयोः सारं विलोक्याखिलम्।
तन्त्रे दोषगणेन दुर्गमतरे सिद्धान्तदीक्षागुरुः
गङ्गेशस्तनुते मितेन वचसा श्रीतत्त्वचिन्तामणिम्॥

द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने **कृत्यदीप ग्रन्थ** के आरम्भ में कहा है कि मीमांसकों के कुल में जन्म होने से ही उस शास्त्र की अवगति स्वाभाविक है और न्यायशास्त्र गुरु की कृपा से समझ सका हूँ। अन्य शास्त्रों के विषय में ये मौन हैं।

वंशे जातः कलुषरहिते कर्ममीमांसकाना—
मान्वीक्षिक्यां गुरुकरुणया लब्धतत्त्वाववोधः॥

पुनश्च अनुमान निर्णय के मंगल में इन्होंने न्याय और मीमांसा शास्त्र के प्रयत्नपूर्वक अध्ययन एवं अभ्यास की वात स्पष्टत: कही है। उन दोनों शास्त्रों की विवेचना द्वारा सार आहरण कर इन्होंने इस अनुमान मार्ग का विशद अर्थात् प्रकाशन किया है:

आराध्य यादवकिशोरमतिप्रयत्नात्
अभ्यस्य गौतममतं सह जैमिनीयम्॥
सारं विविच्य मतयोरनयोरशेषं
वाचस्पतिर्विशदयत्यनुमानमार्गम्॥

चिन्तामण्यालोक की 'कण्टकोद्धार' व्याख्या के प्रणेता मधुसूदन ठक्कुर ने भी यही बात कही है :

मधुसूदनेन यत्नान् मीमांसान्यायपारगेन कृतः ।
सुचिरं सुखयतु सुजनानालोके कण्टकोद्धारः ।।

[६]

(क) प्रमाणों से किसी भी वस्तु का परीक्षण करना ही न्याय शब्द का अर्थ है-- 'प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः' (**न्यायभाष्य**) । न्यायशास्त्र की प्रवृत्ति तीन प्रकार की होती है--उद्देश, लक्षण और परीक्षा "त्रिविधा चास्य प्रवृत्तिः उद्देशो लक्षणं परीक्षा च (**न्यायभाष्य**) । वस्तु का नाम निर्देश उद्देश है । उसके स्वरूप का परिचय लक्षण से अभिप्रेत है । **सर्वतन्त्रपदार्थलक्षण संग्रह** नामक ग्रन्थ में भिक्षु गौरीशंकर ने कहा है कि पदार्थ ज्ञान के लिए लक्षण लघुभूत उपाय है :

ऋषयोऽपि पदार्थानां नान्तं यान्ति पृथक्त्वशः ।
लक्षणेन तु सिद्धानामन्तं यान्ति विपश्चितः ।।

महाभाष्य के पस्पशाह्निक में व्याकरण पदार्थ निर्धारण के अवसर पर कहा गया है कि "लक्ष्यलक्षणं व्याकरणम्" । इसी प्रसंग में इन्होंने कहा है "पुनः लक्षणं किमर्थमिति चेत् लघीयसी प्रतिपत्तिर्यथा भवति । लक्षणेन लघुनोपायेन विषयबोधो भवति ।" अतएव लक्षण के महत्व को नकारा नहीं जा सकता है । वह बहुत ही उपादेय है । अन्यथा पदार्थ का परिचय ही संभव नहीं है । प्रमाण तथा तर्क के निकष पर परीक्षा द्वारा उस लक्षण की यथार्थता की पहचान होती है । इस परीक्षा के लिए प्रमेय को छोड़ कर अन्य सभी पञ्चदश पदार्थों की आवश्यकता होती है । इसी लिए इस शास्त्र का नामान्तर 'अन्वीक्षा' है । 'ईक्षितस्य दृष्टस्य लक्षणेनावगतस्य अन्वीक्षा पुनरीक्षा परीक्षा' इसकी व्युत्पत्ति है । फलतः न्याय दर्शन अध्यात्मशास्त्र होकर भी सभी अन्य विद्याओं का उपकारक है । अतएव दो तरह से न्याय विद्या का उपयोग होता है । मोक्षमार्गदर्शकता यदि उसका एक रूप है तो सकल शास्त्रों के अवबोध हेतु उपकारकता भी उसका दूसरा रूप है । अतएव न्यायभाष्य में तथा कौटिलीय अर्थशास्त्र में कहा गया है—

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वभूतानां शश्वदान्वीक्षिकी मता ।।

अभिप्राय यह है कि अनुमान के दो भेद माने गये हैं— स्वार्थ और परार्थ। स्वार्थानुमान में पञ्चावयवरूप न्यायवाक्य को कहने की आवश्यकता नहीं होती है, किन्तु उनकी अवगति अपेक्षित है। परार्थानुमान में पञ्चावयव रूप न्यायवाक्य द्वारा वक्ता का अभिप्राय श्रोता में संक्रान्त होता है। अतएव पदार्थ के निर्णय में न्यायवाक्य का उपयोग होता है। इस न्यायवाक्य के पाँच अवयव प्रसिद्ध हैं— प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय तथा निगमन। अतः न्यायवाक्य पञ्चावयव कहलाता है। इस न्याय के पूर्वाङ्गरूप में संशय, प्रयोजन और दृष्टान्त का परिचय आवश्यक है। ज्ञान की जननी जिज्ञासा संशय के बिना उपपन्न नहीं हो सकती है। सामान्य रूप से ज्ञात और विशेष रूप से अज्ञात विषय में संशय होता है। प्रवृत्ति-मात्र के प्रति प्रयोजन कारण होता है। शास्त्र में कहा गया है कि प्रयोजन के बिना मूर्ख (अज्ञ) भी कहीं प्रवृत्त नहीं होता है। 'प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते'। जिज्ञासु और गुरु–– दोनों का परिचित तथा दोनों के द्वारा मान्य पदार्थ दृष्टान्त कहलाता है। दृष्टान्त के बिना प्रतिवादी के समझाने के लिए कोई भी युक्ति कार्यकर नहीं होती है। अतएव अपने पक्ष के समर्थन और अन्य पक्ष के खण्डन हेतु दृष्टान्त एक उपकरण है। यहाँ एक बात और विचारणीय है। उदाहरण और दृष्टान्त एक नहीं है। यद्यपि उदाहरण द्वारा दृष्टान्त पदार्थ भी जाना जाता है, किन्तु वह न्याय का एक अवयव है तथा दोनों का पृथक् अस्तित्व है। उदाहरण है वाक्य और दृष्टान्त है वस्तु। न्यायसूत्र में 'दृष्टान्त उदाहरणम्' का अर्थ है दृष्टान्तबोधक वाक्य उदाहरण है। जिस वाक्य के द्वारा दो धर्मों में साध्यसाधन-भाव प्रदर्शित हो वह उदाहरण वाक्य है। 'येन वाक्येन द्वयोर्धर्मयोः साध्यसाधनभावः उदाह्रियते प्रदर्श्यते तद् वाक्यमुदाहरणम्'। उदाहरण वाक्य दृष्टान्त का बोधक होता है और वह इसका बोध्य। अतएव साधर्म्य और वैधर्म्य के भेद से दृष्टान्त और उदाहरण दो प्रकार के होते हैं। साध्य और साधन का समान धर्म से युक्त वस्तु साधर्म्य है और असमान धर्म से युक्त वस्तु वैधर्म्य कहलाता है।

सिद्धान्त उक्त न्याय का आश्रय होता है। इसके चार भेद यहाँ स्वीकृत हैं— सर्वतन्त्र, प्रतितन्त्र, अधिकरण और अभ्युपगम।

इस न्याय के उत्तराङ्ग रूप में तर्क और निर्णय पदार्थ स्वीकृत हैं। अज्ञात विषय में कारण का उपपादन कर उसकी यथार्थता को समझने के लिए ऊह करना "तर्क" है। यह न तो प्रमाण है और न तो किसी प्रमाण में इसका अन्तर्भाव ही सम्भव है, अपि तु यह प्रमाण का अनुग्राहक है अर्थात् प्रामाण्य का व्यवस्थापक है,

जो पदार्थ के यथार्थ निर्णय में सहायक होता है। इसके अनेक तरह से शास्त्र में भेद किए गये हैं। किन्तु यहाँ मैं प्रसंगोपयोगी एक प्रकार की चर्चा करना चाहूँगा। इसके दो भेद व्याप्तिग्राहक और विषयपरिशोधक रूप भी एक प्रकार है। धूम यदि आग का व्यभिचारी होता तो आग से वह उत्पन्न नहीं होता। चूंकि आग से वह उत्पन्न होता है, अतः उसका व्यभिचारी वह नहीं हो सकता है—यह व्याप्ति-ग्राहक तर्क का स्वरूप है। पर्वत पर यदि आग नहीं होगी तो धूम भी नहीं होगा। चूंकि धूम है अतः आग भी वहाँ अवश्य होगी—यह विषयपरिशोधक तर्क का स्वरूप है। संशय उठने पर पक्ष और विपक्ष की बात सुनकर विचार द्वारा जो इदमित्थमेव का अवधारण किया जाता है, उसको निर्णय कहते हैं।

पञ्चावयव न्यायवाक्य का उल्लेख यहाँ पहले किया गया है। इनमें न्याय सम्मत चारों प्रमाणों का समावेश है। प्रतिज्ञा में शब्द प्रमाण, हेतु में अनुमान, उदाहरण में प्रत्यक्ष, उपनय में उपमान और निगमन में इन चारों का संकलन किया जाता है। अतएव यह न्यायवाक्य प्रमाणों का पूर्ण बल पाकर अर्थ का साधक होता है। इन प्रमाणों के द्वारा किसी पदार्थ की उचित परीक्षा हो पाती है।

इस न्याय वाक्य के उपयोग हेतु कथा-प्रकरण अवतरित होता है। कथा के तीन भेद प्रसिद्ध हैं—वाद, जल्प और वितण्डा। तत्त्वज्ञान की इच्छा से यदि कोई गुरु या सतीर्थ्य के साथ जिज्ञासा बुद्धि से कथा में प्रवृत्त होता है, तो इसे वाद कहते हैं। चारों प्रमाण और सभी प्रकार के तर्क यहाँ खण्डन या मण्डन में सहायक होते हैं। इसमें किसी के भी मत का विरोध नहीं होता है, अपि तु उसके यथार्थ स्वरूप का परिचय मिलता है।

पदार्थ के निर्वचन हेतु 'तद्विद्यसम्भाषा' अर्थात् सम्बद्ध विषय के जानकार के साथ बातचीत करना आवश्यक है। अतः कथाप्रकरण की इस प्रसंग में बहुत ही महत्त्वपूर्ण भूमिका है। अन्यथा एक के अभिप्राय से दूसरा परिचित ही नहीं हो पायेगा और जब बातचीत होगी तो खण्डन-मण्डन स्वभाव सिद्ध है। इस क्रम में यदि देखा जाए तो इस खण्डन-मण्डन का क्रम तीन प्रकारों से चलता है। शुद्ध अनु-भव के आधार पर प्रतिपक्षी के मत के अनुकूल उपायों से उसके मत का निराकरण या स्वीकार करना। जैसे तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि वस्तु की उपलब्धि में अनुभव ही हम लोगों की शरण है—"संविदेव भगवती वस्तूपगमे नः

शरणम् ।'' जैसे वैशेषिक का नानात्मवाद । सब कुछ समान रहने पर भी एक सुखी और अपर दुःखी देखे गये तो ''व्यवस्थातो नाना'' कहकर नानात्मवाद की स्थापना की गयी । दूसरा क्रम इसका यह है कि अपने सम्मत सिद्धान्त के आधार पर अर्थात् अपनी कसौटी पर दूसरों की मान्यता का परीक्षण, जो कदापि खरा अर्थात् अनुकूल नहीं उतरेगा । जैसे बौद्ध और नैयायिक का पारस्परिक कलह । कथा का दूसरा भेद जल्प इसी तरह चलता है । वादी या प्रतिवादी विजय की इच्छा रख कर प्रवृत्त होते हैं । अतएव इसमें हेत्वाभास, छल, जाति तथा निग्रहस्थान का प्रयोग होता है और सब बातें वाद की तरह ही यहाँ होती हैं । प्रतिवादी यदि अपना पक्ष नहीं प्रस्तुत करके केवल परपक्ष के खण्डन में ही लगा रहता है, तो इसे वितण्डा कहते हैं । इसमें अपनी प्रतिभा के बल पर धूलि प्रक्षेप जैसी युक्ति दिखा कर परमत का निराकरण किया जाता है, जो खण्डन-मण्डन के क्रम का तीसरा प्रकार है । श्रीहर्ष की कृति **खण्डनखण्डखाद्य** इसी कोटि की है, जो 'अनिर्वचनीयतावादसर्वस्व' नाम से विद्वत्समाज में प्रख्यात है ।

कृषक जैसे अपने धान्य प्ररोह की रक्षा के लिए खेत के चारों ओर काँटे लगाते हैं, इसी तरह प्रतिपक्षी द्वारा असद् उपाय के—हेत्वाभास, छल, जाति तथा निग्रहस्थान के—प्रयोग से अपनी मान्यता को बचाने के लिए उन सभी का परिचय प्राप्त करना सिद्धान्तवादी के लिए आवश्यक है । दोषों की जानकारी रहने पर ही स्वयं उनसे निवृत्त रह कर दूसरों के द्वारा उनके प्रयोग किये जाने पर उसको समझा जा सकता है । फलतः व्यवहार में इसका परिज्ञान आवश्यक है । अनावश्यक विस्तार के भय से यहाँ छल, जाति तथा निग्रहस्थान आदि का स्वरूप-प्रतिपादन नहीं किया जा रहा है । शास्त्र से उनका परिचय प्राप्त किया जा सकता है । केवल अनिवार्य तथ्य ही यहाँ संक्षेप में प्रस्तुत किया जा रहा है । इस तरह न्यायदर्शन के प्रमेय को छोड़ कर अन्य सभी पदार्थ यहाँ उपयोगी हैं, जो संख्या में पन्द्रह हैं :— प्रमाण, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति तथा निग्रहस्थान ।

(ख) वेद की असन्दिग्ध अधिकारिता और विश्वसनीयता के स्थापन हेतु उसकी व्याख्या की आवश्यकता थी और इसके लिए एक निश्चित प्रक्रिया का अवधारण भी अपेक्षित था । अन्यथा विशाल वैदिक विषयों के अध्ययन-क्रम में भ्रान्ति की सम्भावना बनी रहती । अतः मीमांसाशास्त्र का अवतार हुआ । इसके द्वारा निर्धारित प्रक्रिया से ही वेद का परिज्ञान हो सकता है अन्यथा नहीं, चाहे

वह वेद का कर्मकाण्ड भाग हो या ज्ञानकाण्ड । विवेचन, अन्वेषण तथा अवगति की विलक्षण प्रक्रिया यहाँ निर्दिष्ट हुई है, जिसके आधार पर भारतीय विद्या का चरम उत्कर्ष तथा शाङ्करभाष्य के प्रतिपाद्य ब्रह्म का विवेचन भी हुआ है । वैदिक कर्मकाण्ड यज्ञ यागादि भी सम्पन्न होता आ रहा है । वेद का व्यवहार कैसे करना चाहिए—इसका पथ प्रदर्शन मीमांसा ही करती है—

धर्मे प्रमीयमाणे हि वेदेन करणात्मना ।
इति कर्त्तव्यताभागं मीमांसा पूरयिष्यति ॥

भट्टकुमारिल ने **श्लोकवार्त्तिक** में स्पष्ट कहा है ।

मीमांसा वस्तुतः परीक्षाशास्त्र है, अन्य शास्त्रों की तरह यह अनुशासनात्मक नहीं है । इस दर्शन का तृतीय सूत्र "तस्य निमित्तपरीष्टिः" इस बात का स्पष्ट साक्ष्य प्रस्तुत करता है । क्योंकि परीष्टि पद यहाँ परीक्षा का वाचक है । चूंकि वेदवाक्य के परीक्षण हेतु ही यह आविर्भूत हुआ अतः **पारस्करगृह्यसूत्र** में इसे वेद ही कहा गया है । "विधिर्विधेयस्तर्कश्च वेदः" इस वचन में विधि से ब्राह्मण भाग, विधेय से मन्त्र भाग और तर्क से मीमांसाशास्त्र विवक्षित है । **मनुस्मृति** में भी मीमांसा के लिए तर्क पद का व्यवहार हुआ है—'यस्तर्कैणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः । वेद में प्रामाण्य और तदितर में अप्रामाण्य के स्थापन हेतु जिन उपायों का अवलम्बन इस शास्त्र में किया गया है, उनका ही नामान्तर है युक्ति । अतः इसे युक्तिशास्त्र या तर्कशास्त्र भी कहते हैं । युक्ति, न्याय और तर्क एकार्थक है ।

यहाँ एक बात का ध्यान रखना आवश्यक है । मीमांसा में व्युत्पत्तिमूलक अर्थ को लेकर न्याय, तर्क और युक्ति एकार्थक माना गया है, जो अधिकरण रूप अर्थ में अपने को समर्पित कर देता है । **जैमिनीय न्यायमाला** में आचार्य माधव ने स्पष्ट कहा है—'न्यायोऽधिकरणम्'। किन्तु न्याय दर्शन में न्याय पद पारिभाषिक है, जिसका स्वरूप पञ्चावयवात्मक है और वह परार्थानुमान के लिए स्पष्टतः व्यवहृत होता है । तर्क उस शास्त्र में स्वतन्त्र रूप में अपनी सत्ता रखता है । इसका पर्याय कदाचित् युक्ति है । चूंकि मीमांसाशास्त्र वेद के वाक्यार्थ के निर्णय में समर्थ है, अतएव "वाक्यशास्त्र" भी इसे कहा गया है । इस शास्त्र की प्रशंसा करते हुए तात्पर्याचार्य वाचस्पति ने उक्त **पारस्करगृह्यसूत्र** के वचन का स्पष्ट अनुमोदन अपनी **तात्पर्यटीका** में किया है । इन्होंने कहा है कि जैसे नमक के बड़े ढेर में छोटा सा

लकड़ी का टुकड़ा यदि समा जाए तो वह भी नमक बन जाता है इसी तरह केवल वेदार्थ के अवधारण में सर्वथा तत्पर यह शास्त्र भी वेद ही है--

मीमांसासंज्ञकस्तर्कः सर्ववेदसमुद्भवः ।
सोऽतो वेदो रुमाप्राप्तकाष्ठादिलवणात्मवत् ।।

अभिप्राय यह है कि मनुष्य अपने कर्त्तव्य के पालन हेतु जब तत्पर होगा तो उसे विधि निषेध का पालन करना होगा । हित में प्रवृत्ति और अहित से निवृत्ति हेतु इसको समझाने वाला वेद चूंकि अपौरुषेय है, अतः व्याख्येय है । चूंकि विशाल है, अतः प्रणिधानपूर्वक अवधेय है । फलतः मीमांसा द्वारा उसका अवधारण नितान्त अपेक्षित है । उपायान्तर इतिकर्त्तव्यता के अवधारण में सर्वथा असमर्थ हैं । वेद के अंग या शास्त्रान्तर वैदिक पदार्थों की अवगति हेतु उपयोगी हैं, किन्तु वाक्यार्थ के अवधारण द्वारा इतिकर्त्तव्यता का बोध मीमांसा ही करा सकती है ।

मीमांसा में वाक्य के तात्पर्य निर्णय हेतु जिस प्रक्रिया को अपनाया गया है उसके सात भेद हैं :

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वताफलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिश्चये ।।

उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद और उपपत्ति--ये सात किसी भी वाक्य के तात्पर्य निर्णय हेतु अपेक्षित होते हैं । प्रतिपाद्य विषय का आदि में कथन उपक्रम है और अन्त में उसकी निष्पन्नता का कथन उपसंहार । प्रतिपाद्य का बीच-बीच में अभिधान अभ्यास है । प्रतिपाद्य का जिस प्रमाण द्वारा सिद्ध करना इष्ट है उससे भिन्न प्रमाण का अविषय होना ही उसकी अपूर्वता है । प्रतिपाद्य के प्रयोजन का परिज्ञान ही फल है । प्रतिपाद्य की ओर ध्यान आकृष्ट करने हेतु उसकी प्रशंसा करना अर्थवाद है और दृष्टान्त के द्वारा प्रतिपाद्य का उपपादन ही उपपत्ति है ।

यहाँ प्रक्रिया यह है कि प्रमाण से प्रमेय की सिद्धि होती है और प्रमाण लक्षण द्वारा अवगत होता है । अतः लक्षण और प्रमाण से वस्तु की सिद्धि होती है । सम्पूर्ण वेद का तात्पर्य धर्म में अर्थात् मानव के इष्टसिद्धि के उपयोगी कर्तव्य में पर्यवसित है । अतः धर्म की जिज्ञासा, उसका स्वरूप एवं उसके अवबोध की प्रक्रिया यहाँ निर्दिष्ट हुई है ।

मानाधीना मेयसिद्धिर्मानसिद्धिश्च लक्षणात् ॥
तल्लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिरितीर्यते ॥

[मानमेयरहस्यश्लोकवार्त्तिक, पृ० ४६०]

इसकी पञ्चसूत्री विचार पद्धति प्रसिद्ध है। किसी भी विषय के विचार के समय पक्ष और विपक्ष के बलाबल की चिन्ता करके निर्णय करने की प्रक्रिया मीमांसा में निर्दिष्ट है। केवल विषय के उल्लेख भर से निर्णय नहीं हो जाता है, अपि तु उस विषय में ऊहापोह के बाद इदमित्थं का अवधारण किया जाता है, जो पश्चात् सिद्धान्तरूप में परिणत होता है। अन्तिम निर्णय का विषय सिद्धान्त कहलाता है। यहाँ पाँच प्रकार से ऊहापोह किया जाता है। पहले विवाद का विषय प्रस्तुत किया जाता है, फिर उस विषय में संभावित संशय उठाया जाता है। पूर्वपक्ष की युक्तियाँ प्रदर्शित होती हैं, पुनश्च उसके निराकरण हेतु बाधक प्रमाण दिखा कर उसके विपरीत पक्ष अर्थात् सिद्धान्त पक्ष का साधक प्रमाण दिखाया जाता है। इस तरह अभिमत पक्ष में बाधक प्रमाणाभाव और साधकप्रमाण की संगति से सिद्धान्त स्थिर होता है।

विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरः।
संगतिश्चेति पञ्चाङ्गं शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम् ॥

इस पञ्चसूत्री विचार पद्धति का नाम शास्त्र में "अधिकरण" है। इसके सहायक रूप में प्रमाण, भेद, शेषत्व, प्रयुक्ति, क्रम, अधिकार, अतिदेश, ऊह, बाध, तन्त्र और प्रसंगरूप ग्यारह उपाङ्ग निर्दिष्ट हैं, जिनके विस्तृत विवरण से यह शास्त्र परिपूर्ण है। इन उपाङ्गों का परिचय इस शास्त्र के अध्ययन से ही संभव है।

(क) फलतः विवाद के निर्णय, संशय का निराकरण तथा जिज्ञासा की शान्ति के द्वारा शास्त्रीय अभिप्रेत पदार्थों का अवबोधन व्याख्याकार का कर्तव्य होता है, जहाँ उक्त दोनों ही प्रक्रिया सहायिका होती है। इससे बुद्धि की कुशाग्रता सम्पादन द्वारा बुद्धि की शुद्धि, चिन्तन की चतुरता, प्रतिपादन में पाटव, आलोचन की दृष्टि, पदार्थ विवेचन सामर्थ्य तथा परिष्कार एवं निर्वचन आदि की क्षमता अर्जित होती है।

(ख) यही कारण है कि मिथिला में वेदान्त या अन्य शास्त्रों की अपेक्षा न्याय और मीमांसा का अध्ययन तथा अध्यापन कभी चरम सीमा पर विराजमान था ।

(ग) एक तीसरी परिष्कृत पद्धति का आविष्कार 'तन्त्रयुक्ति' रूप में हुआ जिसका विस्तृत विवरण आयुर्वेद के ग्रन्थों में (**चरकसंहिता, सुश्रुतसंहिता** आदि में) कौटिल्य के **अर्थशास्त्र** में, **विष्णुधर्मोत्तरपुराण** में तथा खृष्टीय त्रयोदश शतक के आचार्य नीलमेघ की **तन्त्रयुक्ति** नामक कृति में मिलता है । इन तन्त्रयुक्तियों के आधार पर किसी भी ग्रन्थ का आशय सुलभतया समझा जा सकता है । यद्यपि यह पुस्तक लिखने की प्रक्रिया को कहती है तथापि इसके परिज्ञान से शास्त्र की व्याख्या अच्छी तरह की जा सकती है । न्याय और मीमांसा की निर्दिष्ट पद्धतियों का ही सम्मिलित एवं परिष्कृत रूप यह तन्त्रयुक्ति पदार्थ है । किसी भी व्याख्या प्रक्रिया से प्राचीन है यह तन्त्रयुक्ति । भाष्य लिखने की विधि भी प्रायः इसके बाद की है । मीमांसकों ने तन्त्रयुक्तियों की बहुत सी युक्तियाँ अपनी वाक्यार्थ निर्णायिका प्रक्रिया के लिए अपनायी है । इसका स्पष्ट प्रमाण किसी भी तन्त्रयुक्ति के अध्येताओं के लिये अन्वेषणीय नहीं है, अपि तु स्वतः ज्ञात हो जाता है।

लगता है कि भाष्य आदि व्याख्या ग्रन्थों के प्रचलन के बाद वाक्यशास्त्र के रूप में तन्त्रयुक्तियों का स्वतन्त्र व्यवहार अवरुद्ध हो गया । किन्तु यह इतना प्रभावशाली रहा कि इसका व्यवहार प्रत्येक शास्त्र के व्याख्याग्रन्थों में प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से होता रहा है । उदाहरण के लिए न्यायभाष्य कहता है— 'अप्रतिषिद्धं परमतमनुमतं भवतीति तन्त्रयुक्तिः' । इसी तरह **न्यायवार्तिक, तात्पर्यटीका** और **न्यायभूषण** आदि ग्रन्थों में भी इसका प्रभाव अवलोकनीय एवं अन्वेषणीय है ।

शास्त्रीय विषयों को लेकर ग्रन्थ निर्माण करते समय प्रसङ्ग-सङ्गत अभिप्राय को ठीक तरह से समझाने के लिए अपनायी गयी प्रक्रिया का नाम है युक्ति, जो परस्पर अर्थों को संबद्ध करती है तथा विरोध व्याघात आदि दोषों का परिहार करती है । एक शब्द में इसका अर्थ होता है "उपाय" । चूंकि शास्त्र के निर्माण से इसका सम्बन्ध है, अतएव यह "तन्त्रयुक्ति" कहलाती है ।

युज्यन्ते सङ्कल्प्यन्ते सम्बद्ध्यन्ते परस्परमर्थाः सम्यक्तया प्राकरणिकेऽभिमतेऽर्थे विरोधव्याघातादिदोषजातमपास्यानया इति युक्तिः । युज् योजने तस्मिन्

युक्तिरिति रूपं भवति । युक्तिशब्दः खलूपायवाची । तन्त्रस्य युक्तयः तन्त्रयुक्तयः । न ह्येताः युक्तीः प्रत्याख्याय शक्यते तन्त्रं प्रणेतुम् ।

चरक संहिता में इसकी प्रशंसा में कहा गया है कि जैसे सूर्य कमल-वन को विकसित करता है तथा दीप घर को प्रकाशित करता है इसी तरह तन्त्रयुक्तियाँ शास्त्र को प्रकाशित करती हैं । एक शास्त्र के जान लेने पर दूसरा शास्त्र भी इन तन्त्रयुक्तियों के आधार पर सुविधापूर्वक जाना जा सकता है । तन्त्रयुक्ति के ज्ञान के बिना शास्त्र पढ़ने पर भी शास्त्र का अभिप्राय समझ में नहीं आता है, जैसे भाग्य के क्षय होने पर धन अधिगत नहीं हो पाता है । व्यवहार के ज्ञान नहीं रहने पर जैसे शस्त्र से हानि सम्भव है इसी तरह शास्त्र भी हानिकारक हो जाता है । वही यदि ठीक से जान लिया जाय तो सुरक्षा भी करता है ।

यथाम्बुजवनस्यार्कः प्रदीपो वेश्मनो यथा ।
प्रबोधनप्रकाशार्थास्तथा तन्त्रस्य युक्तयः ॥
एकस्मिन्निह यस्येह शास्त्रे लब्धास्पदा मतिः ।
स शास्त्रमन्यदप्याशु युक्तिज्ञत्वाद् प्रबुध्यते ॥
अधीयानोऽपि शास्त्राणि तन्त्रयुक्त्या विना भिषक्
नाधिगच्छति शास्त्रार्थानर्थान् भाग्यक्षये यथा ॥
दुर्गृहीतं क्षिणोत्येव शास्त्रं शस्त्रमिवाबुधम् ।
सुगृहीतं तदेव ज्ञं शास्त्रं शस्त्रं च रक्षति ॥

सुश्रुत संहिता में इसके दो मुख्य प्रयोजन बताए गये हैं । वाक्य की योजना और अर्थ की सङ्गति । इसी क्रम में [असद्] उक्तियों का प्रतिषेध तथा अपने अभिप्राय की पुष्टि भी हो जाती है । अस्पष्ट या सूत्ररूप में निर्दिष्ट अर्थ का विशद, स्पष्ट एवं अधिक शब्दों से व्याख्यान भी इसका प्रयोजन है ।"अत्रासां तन्त्रयुक्तीनां किं प्रयोजनम् ? उच्यते, वाक्ययोजनमर्थयोजनं च । भवन्ति चात्र श्लोकाः—

असद्वादिप्रयुक्तानां वाक्यानां प्रतिषेधनम् ।
स्ववाक्यसिद्धिरपि च क्रियते तन्त्रयुक्तितः ॥

व्यक्ता नोक्तास्तु ये ह्यर्थालीना ये चाप्यनिर्मलाः ।
लेशोक्ता ये च केचित् स्युस्तेषां चापि प्रकाशनम् ॥

आगे यहीं कहा गया है कि इस तरह इनका सामान्य परिचय प्रस्तुत हुआ, विशेष परिचय तो विद्वान् यथावसर व्यवहार से समझ लेंगे । बत्तीस तन्त्रयुक्तियाँ शास्त्रीय अभिप्रायों के अवबोध हेतु प्रयुक्त होती हैं । इनके उचित परिज्ञान से शास्त्र करामलक की तरह अधिगत हो जाता है ।

सामान्यदर्शनेनासां व्यवस्था संप्रदर्शिता ।
विशेषस्तु यथायोगमुपधार्यो विपश्चिता ॥
द्वात्रिंशद् युक्तयो ह्येतास्तन्त्रसारगवेषणे ।
यो ह्येतद् विधिवद् वेत्ति दीपीभूतस्तु बुद्धिमान् ॥

यद्यपि इनकी संख्या के विषय में परस्पर मतभेद देखा गया है तथापि निम्ननिर्दिष्ट बत्तीस संख्याओं में सबकी सम्मति है । वे हैं :

१—अधिकरण	२—विधान
३—योग	४—पदार्थ
५—हेत्वर्थ	६—उद्देश
७—निर्देश	८—उपदेश
९—अतिदेश	१०—अपदेश
११—प्रदेश	१२—उपमान
१३—अर्थापत्ति	१४—संशय
१५—प्रसंग	१६—विपर्यय
१७—वाक्यशेष	१८—अनुमत
१९—व्याख्यान	२०—निर्वचन
२१—निदर्शन	२२—अपवर्ग
२३—स्वसंज्ञा	२४—पूर्वपक्ष

२५—उत्तरपक्ष	२६—एकान्त
२७—अनागतावेक्षण	२८—अतिक्रान्तावेक्षण
२९—नियोग	३०—विकल्प
३१—समुच्चय	३२—ऊह्य

१—यहाँ "अधिकरण" से विचारणीय विषय अभिप्रेत है, जिसे अंग्रेजी में 'टॉपिक' कहते हैं। नीलमेघ नामक प्राचीनाचार्य ने अपने ग्रन्थ तन्त्रयुक्ति विचार में लिखा है—"अधिकरणं प्रस्तावः सामान्येनोक्तमप्यर्थजातं यद्बलाद् विशेषेणावस्थाप्यते"। मीमांसा में इसके पाँच अङ्ग बताये गये हैं—विषय, सन्देह, पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष तथा संगति।

विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम्।
सङ्गतिश्चेति पञ्चाङ्गं शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम्॥

२—विधान से वक्तव्य की प्रस्तुति अभिप्रेत है। 'शास्त्रस्य प्रकरणानुपूर्वीविधानम् अथवा परिपाटयार्थकथनं विधानम्'—तन्त्रयुक्ति विचार में इसका स्वरूप निर्दिष्ट हुआ है।

३—योग से वाक्य योजना विवक्षित है। पदार्थों का तथा वाक्यार्थों का परस्पर सम्बन्ध योग कहलाता है। किसी-किसी के मत से योग का तात्पर्य युक्ति है। इसके पाँच प्रकार बताये गये हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनयन तथा निगमन। इनका परिचय हमें न्यायशास्त्र में अवयव के रूप में मिलता है।

४—पदार्थ का आशय है पदों का अर्थ अथवा जिसके विषय में कहा जाता है।

५—हेत्वर्थ से कारणों का निर्देश लिया जाता है। 'हेत्वर्थो नाम यदन्यत्राभिहितमन्यत्रोपपद्यते।' जैसे वैद्यकशास्त्र में कहा गया है कि जैसे जल से मिट्टी गीली होती है इसी तरह माष [उड़द] से व्रण गीला होता है।

६—संक्षेप में विषय का कथन उद्देश कहलाता है। 'समासवचनमुद्देशः। उद्देशो नाम यत्रार्थानां शब्दमात्रेणैव कीर्तनम्'। इसका परिचय न्यायशास्त्र में भी मिलता है जहाँ उद्देश्य, लक्षण और परीक्षण के द्वारा पदार्थों का विवेचन किया गया है।

७—निर्देश का अर्थ है विस्तार से कथन। व्यासवाक्यं निर्देशः। नीलमेधाचार्य ने यहाँ कहा है—'निर्देशो नाम यच्छब्दमात्रेण निर्दिष्टानां स्वरूपविशेषप्रदर्शनाय पुनः कीर्तनम्।'

८—आप्तों के अनुशासन अर्थात् प्रभुसम्मित उपदेश यहाँ उपदेश का तात्पर्य है। इससे वक्तव्य की पुष्टि होती है। जैसे रात में अधिक नहीं जागना चाहिए तथा दिन में सोना नहीं चाहिए—इस तरह का कथन उपदेश है।

९—प्रतिज्ञात अर्थात् प्रतिपाद्य अर्थ के साधन हेतु जो कारण का निर्देश किया जाता है, उसे अपदेश कहते हैं। 'अपदेशो नाम· यत्प्रतिज्ञातार्थसाधनाय हेतुवचनम्।' वैशेषिक सूत्रों में हेतु के लिए अपदेश शब्द का ही प्रयोग किया गया है। इसको किसी ने शब्दान्तर में इस तरह कहा है :

अपदेशस्तु हेतूक्त्या स्वप्रतिज्ञास्थिरीकृतिः।

१०—"अतिदेश" का अर्थ यहाँ दिग्दर्शन है। जैसे यह ऐसा होता है इसी तरह दूसरा भी होगा। लेखक अपने चिन्तन का विस्तार सादृश्य के द्वारा जहाँ करता है वहीं अतिदेश पदार्थ है। तन्त्रयुक्ति नामक ग्रन्थ में कहा गया है—

अतिदेशस्तु यत्किञ्चिदर्थजातमुदीर्य च।
एवमन्यदपि ज्ञेयमिति स्थापनमुक्तिभिः॥

११—"प्रदेश" का अर्थ है किसी विषय का अंशतः उल्लेख। बहुत उपपादन के द्वारा उपपन्न होने वाले पदार्थों का एकदेशीय उपपादन प्रदेश कहलाता है। "प्रदेशो नाम यद् बहुत्वादर्थस्य कात्स्न्र्येनाभिधातुमशक्यमेकदेशेनाभिधीयते।"

१२—"उपमान" से सादृश्य विवक्षित है। दृष्ट से अदृष्ट का साधन उपमान यहाँ माना गया है। 'दृष्टेनादृष्टसाधनमुपमानम्'। न्यायशास्त्रीय उपमान से यहाँ इसका पार्थक्य है, क्योंकि यह पारिभाषिक है।

१३--जो पहले से नहीं कहा गया है उसको भी बलपूर्वक जो उक्तियाँ ले आती हैं उसे "अर्थापत्ति" कहते हैं।

अर्थापत्तिर्नाम यदेकस्मिन्नर्थे उच्यमाने अनुक्तस्यार्थस्य बलादागमनं सार्थापत्तिः।

१४--"संशय" से अनवधारण ज्ञान अभिप्रेत है। 'एकधर्मिकविरुद्धभावाभावप्रकारकं ज्ञानं संशयः।' यह भी ग्रन्थ लिखते समय पदार्थ स्पष्टीकरण हेतु अपेक्षित है। यह सर्वसम्मत बात है कि जिज्ञासा ज्ञान की जननी है और वह विना संशय के नहीं होती है। अतः इसका अधिक महत्व है।

१५--पहले से कहे गये विषयों का अवसर आने पर पुनः उल्लेख करना ही "प्रसंग" है। 'पूर्वाभिहितस्यार्थस्य प्रकरणगतत्वादिना पुनरभिधानं प्रसंगः अथवा प्रकारान्तरेण समापनं प्रसंगः।' यहाँ दोनों ही लक्षणों का तात्पर्य एक ही है।

१६--विपर्यय से प्रतिपाद्य का विपरीत अर्थ करना अभिप्रेत है। 'उक्तस्यान्यथाभावो विपर्ययः।' 'यद्यत्राभिहितं तस्य प्रातिलोम्यं विपर्ययः।' इसका तात्पर्य है वाधक प्रमाणों के द्वारा विपरीत प्रस्तुत करके इसके निराकरण द्वारा प्रतिपाद्य में दृढ़ता लाना।

१७--संक्षेप में कही गयी वात की व्याख्या करते समय पूरक वाक्य द्वारा विशद करना वाक्यशेष है। इसके लक्षण में कहा गया है कि 'यल्लाघवार्थमाचार्येण वाक्येषु पदमकृतं गम्यमानतया पूर्यते'। किसी ने इसको और स्पष्ट करते हुए कहा है--'यस्मिन् वाक्ये एकदेशः शिष्यते व्याख्याकाले त्वनुच्यमानोऽप्यापतति स वाक्यशेषः।'

१८--दूसरों के मत का यदि निषेध नहीं करके स्वीकार कर लिया जाता है तो उसे अनुमत कहते हैं 'अप्रतिषिद्धं परमतमनुमतं भवति।'

१९--व्याख्यान पूर्ण प्रसिद्ध है। स्पष्ट प्रतिपत्ति हेतु यह अपेक्षित होता है। व्याख्यान से ही विशेष ज्ञान होता है और सन्देह होने पर उसका निराकरण होता है। यहाँ अतिशय अर्थात् विशेष का वर्णन व्याख्यान से अभिप्रेत है--"अति-

शयवर्णना व्याख्यानम्"। इसका दूसरा लक्षण यह है कि "यत् सर्वबुद्धिविषयं व्याक्रियते तद् व्याख्यानम्।" संक्षेपेणोक्तस्य विस्तरेणाख्यानम्" इति।

इसके पाँच लक्षण व्याख्याकारों ने बताये हैं--

पदच्छेदः पदार्थोक्तिः विग्रहो वाक्ययोजना।
आक्षेपस्य समाधानं व्याख्यानं पञ्चलक्षणम्॥

पद्मपादाचार्य ने इसी को आधार मानकर **ब्रह्मसूत्र** की अपनी व्याख्या का नाम प्रायः पञ्च पादिका रक्खा है।

२०--गुण के आधार पर शब्द की व्युत्पत्ति करके अर्थ का निर्धारण करना निर्वचन पदार्थ है। पुनरुक्ति या भ्रम का निराकरण इसका उद्देश्य है। जैसे शिव की भक्ति से पाप का नाश होता है और उनके स्मरण से भव बन्धन से छुटकारा मिलता है, अतः "भस्म" धारण करना चाहिए। यह पौराणिक निर्वचन है।

२१--निदर्शन से वह दृष्टान्त अपेक्षित है जो पण्डित और मूर्ख दोनों का बुद्धि गम्य हो। दृष्टान्त और निदर्शन एक ही अर्थ को कहता है, दोनों में खास भेद नहीं प्रतीत होता है।

२२--साधारण नियमों के साथ जो अपवाद रूप में विशेष रूप से निर्दिष्ट होते हैं वही "अपवर्ग" है। अभिप्राय का अनुकर्षण यहाँ होता है- 'सामान्योक्त्यनुप्रविष्टस्य यद् विशेषेणाकर्षणं सोऽपवर्गः।' तन्त्रयुक्तिविचार में कहा गया है कि अनुचित उक्ति का निराकरण अर्थात् प्रतिकूल विषय का खण्डन ही अपवर्ग पदार्थ है।

"अपवर्गस्त्वनौचित्यादितरोक्त्यपवर्जनम्"

२३--"स्वसंज्ञा" से पारिभाषिक पद अभिप्रेत है। 'तन्त्रकारैर्व्यवहारार्थं या संज्ञा क्रियते सा स्वसंज्ञा पदेन व्यवह्रियते।'

२४--"पूर्वपक्ष" प्रसिद्ध है। पूर्वपक्ष से निषेध करने वाला विषय अभिप्रेत है। 'निषेद्धव्यं वाक्यम्, प्रतिज्ञातार्थसन्दूषकं वाक्यं पूर्वपक्षः।'

२५––"उत्तरपक्ष" भी पूर्ण ज्ञात विषय है। निर्णयवाक्य, सिद्धान्तपक्ष या ग्रन्थकार का प्रतिपाद्य उत्तरपक्ष कहलाता है। 'निर्णयवाक्यमुत्तरपक्षः'– यही इसका लक्षण यहाँ तन्त्रयुक्ति प्रकरण में निर्दिष्ट हुआ है। यह सापेक्ष है। पूर्वपक्ष जैसा होगा तदनुसार उत्तरपक्ष कहना होगा।

२६––एकान्त से निर्णयात्मक वाक्य विवक्षित है। प्रमाणों से परिपुष्ट वचन, त्रिकालावाधित वचन एकान्त कहलाता है। 'एकान्तो नाम यदवधारणेनोच्यते। त्रिकालसत्यं वचः प्रमाणपरिपुष्टं वा वचः।'

२७––"अनागतावेक्षण" से भावी सन्दर्भ का उल्लेख अभिप्रेत है। कभी-कभी ग्रन्थकार को आवश्यक हो जाता है कि आगे कहने वाले विषय की सूचना सूत्ररूप में ही सही प्रसंग आने पर पहले भी कहे। इसी तरह की उक्ति यहाँ अनागतावेक्षण है।

यत्रानागतेनार्थेन सम्बन्धिता भवति।
"भवेदनागतावेक्षा भावितार्थप्रदर्शनम्॥"

२८—"अतिक्रान्तावेक्षण" का तत्पर्य ठीक इसका उल्टा है। बीती हुई घटना, विषय या सन्दर्भ का उल्लेख यदि अवसर आने पर उचित ढंग से किया जाता है तो वह अतिक्रान्तावेक्षण कहलाता है –

"अतीतं यदवेक्ष्योक्तमतीतावेक्षणं हि तत्"

अतीतावेक्षण और अतिक्रान्ता वेक्षण में कोई भेद नहीं है। दो ग्रन्थकारों ने दो नाम दिये हैं, अभिप्राय एक ही है।

२९—अवश्य अनुष्ठेय का विधान नियोग कहलाता है। जब शास्त्रकार द्वारा अधिकारिक आदेश दिया जाता है तो उसे नियोग कहते हैं। जैसे वैद्य ने रोगी से कहा कि पथ्य ही भोजन करना है। ज्वर में उपवास ही आरम्भ में करना चाहिए आदि नियोग है। यद्यपि उपदेश का तात्पर्य भी यही है तथापि दोनों में अन्तर है कि उपदेश में उपदेश्य के लिये कामचार है वह उसे माने या न माने और नियोग में ऐसा नहीं है। नियोक्ता की बात नियोज्य को माननी ही होगी। एक तरह से 'एडवाइस' और 'आर्डर' अंग्रेजी पद क्रमशः इन दोनों के लिए उपयुक्त होगा।

३०—विकल्प पद भी हम लोगों का अधिक परिचित है। हम लोग जो अर्थ इसका जानते हैं उसी अर्थ में इसका यहाँ भी व्यवहार हुआ है। "विविधं" कल्पनमिदं कार्यमिदं वेति विकल्पः। क्रमेण यौगपद्येन वा सम्भावना पक्षाणां कीर्तनं वा विकल्पः। अनेक कल्पों को एक ही विषय पर क्रमशः या एक बार यदि प्रस्तुत किया जाता है, तो वह विकल्प कहलाता है, यही इसका स्वरूप यहाँ कहा गया है।

३१—एक विषय का उपपादन कर उसके अविरोध से दूसरे विषय का उपपादन यदि किया जाता है तो उसे समुच्चय कहते हैं। इसका लक्षण इस प्रकार है—**'समुच्चयस्तु योग्यत्वमुक्तानां प्रदर्शनम्'। एकस्मिन् विहिते तदविरोधेन तत्रैव द्वितीयस्य विधानं समुच्चयः।**

३२—अन्तिम तन्त्रयुक्ति ऊह्य है, जो नहीं कहा गया है उसका भी तर्क द्वारा ऊह करना यहाँ अभिप्रेत है।

'यदनिबद्धं ग्रन्थे प्रज्ञया तर्क्यत्वेनोपदिश्यते तदूह्यम्।'

इस तरह इन बत्तीस तन्त्रयुक्तियों के आधार पर प्राचीन समय में ग्रन्थ लिखे जाते रहे हैं। आज भी यदि जागरूक लेखक उचित रीति से ग्रन्थ लिखना चाहता है तो जाने-अनजाने में इन तन्त्रयुक्तियों का व्यवहार कर ही लेता है। न्याय तथा मीमांसा की विचार पद्धतियों में बहुत-सी तन्त्रयुक्तियाँ यद्यपि समाहित हो चुकी हैं आत्मसात् कर ली गयी हैं तथापि उनका स्वतन्त्र अस्तित्व आकलनीय है।

इस तरह भारतीय विद्या में व्याख्या की उपर्युक्त तीन पद्धतियाँ चिरकाल से प्रचलित एवं प्रसिद्ध हैं।

बौद्ध कला में गौतम बुद्ध के जन्म सम्बन्धी आख्यानों को अभिव्यक्ति

देवी प्रसाद तिवारी
फैजाबाद

Buddhist literature is replete with legends connected with the life of Buddha. Among these, the story of sprinkling of water on the newly born child Gautam by the two *nāgas* is the most popular. The author here traces how the word *nāga* originally meaning serpent only, came to denote elephant also.

बौद्ध धार्मिक आख्यानों का शिल्पांकन बौद्ध कला का प्रधान वैशिष्ट्य रहा है चाहे वह जन्म सम्बन्धी आख्यान हो या महाभिनिष्क्रमण (गृह-त्याग), सम्बोधि (ज्ञान प्राप्ति), या धर्म चक्रप्रवर्तन (धर्म प्रचार) या महापरिनिर्वाण । बौद्ध साहित्य इन आख्यानों से भरा पड़ा है । वस्तुतः बौद्ध धार्मिक आख्यान गौतम बुद्ध के जीवन काल की प्रमुख घटनाओं विशेषतः जन्म, महाभिनिष्क्रमण, सम्बोधि, धर्म-चक्रप्रवर्तन और महापरिनिर्वाण को केन्द्र बिन्दु मान कर संरचित एवं विकसित हुए हैं । इसके अतिरिक्त गौतम बुद्ध के पूर्व जन्मों की कथाओं को भी विकसित किया गया है जो जातक कथाओं में संकलित हैं । इनमें गौतम बुद्ध के जन्म से सम्बन्धित विविध आख्यानों में तुसित स्वर्ग में देवों द्वारा गौतम को पृथ्वी पर जन्म लेने हेतु प्रेरित करने, मायादेवी द्वारा अनोतत्त सरोवर में स्नान और गर्भधारण का स्वप्न तथा जन्म के तत्काल बाद गौतम के अभिसिंचन से सम्बन्धित आख्यान प्रमुख हैं ।

अंगुत्तरनिकाय[1] और **दीघनिकाय**[2] आदि बौद्ध ग्रन्थों में तुसित नामक स्वर्ग या देवलोक का वर्णन उपलब्ध होता है । बौद्ध मान्यता के अनुसार शाक्य कुल में उत्पन्न होने के पूर्व गौतम तुसित देवलोक में निवास कर रहे थे, जहाँ उनका नाम सेतकेतु था । गर्भ में गौतम के आने की रात महामाया ने यह स्वप्न देखा कि चतुर्महाराजाओं (कुबेर, धृतराष्ट्र, विरूढक एवं विरूपाक्ष) ने आकर उसे पलंग समेत उठा लिया और उसे हिमवा में ले गए जहाँ एक वृक्ष के नीचे मनोशिलातल पर उसे सुला दिया । वहाँ चतुर्महाराजाओं की पत्नियाँ उपस्थित हुईं जिन्होंने महामाया को 'अनोतत्त सरोवर[3]' में स्नान कराया, उसे दैवी वस्त्र पहनाये तथा

F. 27

उसके वाद उसे एक स्वर्ण प्रासाद में ले जाकर एक दैवी पलंग पर लिटा दिया। इसी स्थिति में भावी गौतम बुद्ध ने एक श्वेत गज के रूप में माया के दाहिने पार्श्व से गर्भ में प्रवेश किया। गर्भ में आने के पश्चात् चतुर्महाराज दैवी गर्भ के रक्षार्थ सदैव माया की देखभाल करते रहे। एक शुभ मुहूर्त में गौतम का जन्म हुआ। जन्म के बाद आकाश में उपस्थित होकर दो नाग नन्द एवं उपनन्द ने गौतम का अभि-सिंचन किया।[4]

गौतम के जन्म से सम्वन्धित आख्यानों में उनका एक श्वेत गज के रूप में महामाया के दाहिने पार्श्व से गर्भ में प्रवेश तथा जन्म के तत्काल बाद दो नागों द्वारा अभिसिंचन सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। बौद्ध कला में उपलब्ध इस आख्यान के अंकन को देख कर अनेक प्रकार के विचार प्रस्तुत किये गए हैं। **ललितविस्तर**[5] के अनुसार गौतम के उत्पन्न होते ही नन्द एवं उपनन्द नामक दो नागराजाओं ने अर्द्धकाय रूप में आकाश में प्रगट होकर शीत एवं उष्ण दो जलधाराओं को उत्पन्न कर उनसे वोधिसत्त्व (गौतम) को अभिषिंचित किया[6]। गौतम का अभिषिंचन सम्वन्धी यह आख्यान वौद्ध जगत् में अत्यधिक प्रचलित हुआ। चीनी यात्री फाह्यान[7] तथा ह्वेनसांग[8] के इस आख्यान से परिचित होने तथा बौद्ध कला में इस आख्यान के लम्बे काल तक चित्रित होते रहने से इसके व्यापक एवं दीर्घकालिक प्रचलन की पुष्टि होती है। इस शिल्पांकन पर फोगेल[9], फर्ग्युसन[10], कनिंघम,[11] फुशे[12], ए० के० कुमारस्वामी[13] एवं वासुदेवशरण अग्रवाल[14] प्रभृति अनेक विदेशी एवं भारतीय विद्वानों ने प्रकाश डाला है और अपने ढंग से चित्रों के प्रतीकात्मक स्वरूप को विद्वत्तापूर्वक विश्लेषित करने का प्रयास किया है। किन्तु वे इस चित्रित आख्यान (लीजेण्ड्स) में स्थान-स्थान पर ग्रंथित विचार विम्बों—(मोटिफ्स) की तरफ कम आकृष्ट हुए हैं। वास्तव में हम इन विचार विम्बों के माध्यम से ही मूल आख्यान को समझ सकते हैं।

साँची, भरहुत, बोध-गया, मथुरा आदि की बौद्ध कला में इस आख्यान का बारम्बार चित्रण हुआ है। प्रारम्भिक वौद्ध कला में जहाँ कलाकारों को गौतम को मानव रूप में अंकित करने की सुविधा नहीं थी, उन्हें प्रतीकात्मक रूप से अंकित कर अभिसिंचित होते हुए दिखाया गया है। साँची की कला में इस दृश्य का अनेक स्थलों पर अंकन हुआ है।[15] यहाँ स्थित महास्तूप के पश्चिमी तोरण द्वार पर एक नारी आकृति है जो पूर्ण-विकसित कमल पर खड़ी है। उसके दोनों पार्श्वों में कमला-सीन गज अंकित हैं जो अपने सूँड़ों में कलश पकड़ कर उक्त आकृति पर जल गिरा

रहे हैं। इसी प्रकार का दृश्य इस स्तूप के उत्तरी तोरण तथा यहाँ स्तूप संख्या २ की वेदिका पर भी अंकित हैं। इसी स्तूप के पूर्वी तोरण तथा साँची के ही स्तूप संख्या ३ के लघु तोरण द्वार पर गज-स्नाता नारी की आकृति पुनः अंकित है। किन्तु यहाँ नारी को कमल पर बैठे हुए प्रदर्शित किया गया है। कमलासीन गज-स्नाता नारी की बैठी एवं खड़ी आकृतियाँ भरहुत की वेदिका पर भी प्रदर्शित हैं।[16] यही आकृति मथुरा, बोधगया, और खण्डगिरि (उड़ीसा) की कलाओं में भी अंकित है।[17] शक शासक एजिलाइजेज के सिक्कों पर भी यह आकृति प्राप्त हो चुकी है।[18] ए० के० कुमारस्वामी और वासुदेवशरण अग्रवाल प्रभृति अनेक विद्वानों ने इसे गजलक्ष्मी की आकृति माना है। किन्तु वस्तुतः यह गौतम की माता महामाया की आकृति है और इस आकृति के माध्यम से गौतम के जन्म सम्बन्धी आख्यानों का दृश्यांकन किया गया है।

प्रारम्भिक बौद्ध कला में बुद्ध एवं बोधिसत्त्वों को मानुषी रूप में अंकित न कर उन्हें प्रतीकात्मक रूप में ही अभिव्यक्त किया जाता था। जिस प्रकार गौतम के सम्बोधि (ज्ञान-प्राप्ति) का अंकन बोधिवृक्ष अथवा बोधिमण्ड से, उनके धर्मचक्र प्रवर्तन (धर्म प्रचार) का चित्रण चक्र द्वारा तथा महापरिनिर्वाण (मृत्यु) की अभिव्यक्ति स्तूप के माध्यम से किये जाने की परम्परा थी, ठीक उसी प्रकार उनके जन्म का प्रदर्शन पहले मात्र पूर्ण विकसित कमलों और पुनः क्रमशः पूर्णघट से निकले कमलों, नारी आकृति से सम्बद्ध कमलों और अन्ततः कमलासीन गज-स्नाता नारी (महामाया) की आकृतियों के माध्यम से किये जाने की परम्परा विकसित हो चली थी। इस सत्य को कि बौद्ध कला में अंकित कमलासीन गज-स्नाता नारी आकृतियाँ गजलक्ष्मी की न होकर गौतम की माता महामाया की आकृतियाँ हैं, सुप्रसिद्ध विद्वान् एवं कला मर्मज्ञ ए० फुशे ने भारतीय पुरातात्विक सर्वे के "मेम्वायर" सं०-४६ में सप्रमाण सिद्ध कर दिया है। सर जान मार्शल प्रभृति कला और इतिहास के विद्वानों ने फुशे के मत का समर्थन किया है।[19]

वस्तुतः गजलक्ष्मी की तत्सम कमलासीन गज-स्नाता आकृतियाँ मध्यकालीन एवं आधुनिक भारतीय कला में इतनी प्रचलित रही हैं कि प्रारम्भिक बौद्ध कला की उक्त आकृति से गजलक्ष्मी का भ्रम उत्पन्न होना स्वाभाविक है। महामाया के साथ इस आकृति की पहचान में सर्वाधिक कठिनाई गजों के अंकन से हुई है। नागराज नन्द और उपनन्द, जिन्होंने नवजात गौतम का अभिसिंचन किया था, सर्प थे, गज नहीं। यदि प्रारम्भिक बौद्ध कला में अभिसिंचक के रूप में गजों का अंकन न कर

सर्पों का अंकन होता तो सम्भवतः विद्वानों को इस आकृति की सही पहचान में कठिनाई न हुई होती। यह सत्य है कि संस्कृत भाषा में नाग का अर्थ सर्प एवं गज दोनों होता है किन्तु नन्द एवं उपनन्द नाग-सर्प थे, नाग-गज नहीं क्योंकि नाग-सर्प अन्तरिक्ष स्थानीय देव एवं जलाधिपति के रूप में प्रतिष्ठित थे तथा वर्षाजल के लिए नागदेवता की अभ्यर्चना की जाती थी।[20] जल से नागदेवता के सम्बन्ध की भावना विश्वजनीन थी।[21] इस दृष्टि से भी नन्द एवं उपनन्द नाग-गज नहीं हो सकते। अतः साँची, भरहुत, बोध गया आदि की बौद्धकलाओं में अंकित कमलासीन नारी-प्रतिमा लक्ष्मी नहीं महामाया हैं तो यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि वह गज-स्नाता क्यों हैं? सर्प-स्नाता क्यों नहीं?

इस प्रश्न का समुचित उत्तर ए० फुशे[22] ने दिया है और यह निश्चित ही बौद्धकला के सीमा क्षेत्र में उनकी एक महान् उपलब्धि है। उन्होंने यह सिद्ध किया है कि नाग शब्द का अर्थ मूलतः सर्प ही था, गज नहीं। गज को वस्तुतः "नाग-नस" कहते थे। "नाग-नस" का शाब्दिक अर्थ है नाग जिसकी नासिका है वह अथवा वह जिसकी नासिका पर नाग है। गजों के सूँड़ की सर्प-सम आकृति के कारण उन्हें नाग-नस कहा गया। पाणिनि ने[23] स्पष्ट किया है कि बहुव्रीहि समास में "नासिका" शब्द का "नस" अथवा "नस्" के रूप में संक्षिप्तीकरण कर दिया जाता है। संक्षिप्तीकरण की इस प्रक्रिया के फलस्वरूप कालान्तर में "नाग-नस" के स्थान पर मात्र "नाग" का प्रयोग होने लगा और नाग शब्द जो मूलतः सर्पबोधक था, गज बोधक भी बन गया। फुशे ने संस्कृत भाषा में संक्षिप्तीकरण की प्रक्रिया के फलस्वरूप नसान्त शब्दों से "नस" के लुप्त हो जाने के अन्य उदाहरण भी प्रस्तुत किये हैं जैसे "खड्ग-नस"। खड्ग का अर्थ है "वक्रासि" अर्थात "टेढ़ी कटार"। अतः गैंडा जिसकी नासिका पर खड्ग था "खड्ग-नस" कहा जाने लगा। कालान्तर में "नस" के लोप हो जाने से "खड्ग" शब्द वक्रासि और गैंडा दोनों का बोधक बन गया। फुशे के समर्थन में हम यह भी जोड़ सकते हैं कि संस्कृत भाषा में संक्षिप्तीकरण की यह प्रक्रिया नसान्त शब्दों तक ही सीमित नहीं थी। "चित्र" शब्द प्राचीन भारतीय साहित्य में प्रतिमा का बोधक था न कि "पेंटिंग" का। प्रतिमा को "चित्र", दीवालों अथवा स्तम्भों आदि पर उकेरी गयी आकृतियों को "चित्रार्द्ध" तथा पेंटिंग को "चित्राभास" कहा जाता था किन्तु संक्षिप्तीकरण के कारण "चित्राभास से "आभास" का लोप हो गया और पेंटिंग के लिए "चित्र" शब्द का ही प्रचलन हो गया।

संक्षिप्तीकरण के फलस्वरूप "नाग" शब्द के सर्पबोधक के साथ ही गज-बोधक बन जाने की यह प्रक्रिया साँची और भरहुत कला के समय से पहले ही पूर्ण हो चुकी थी। फलतः प्रारम्भिक बौद्धकला में जहाँ गौतम को मानव रूप में चित्रित करने की सुविधा नहीं थी वहाँ नवजात गौतम की प्रतीक कमलासीन महामाया का नाग-सर्पों के स्थान पर नाग-गजों से अभिसिंचित प्रदर्शित किया जाना अस्वाभाविक नहीं था। नाग-गजों के अंकन को गौतम के जन्म सम्बन्धी उस आख्यान से भी बल मिला होगा जिसमें गौतम ने एक श्वेत गज के रूप में महामाया के दाहिने पार्श्व से गर्भ में प्रवेश किया। बौद्धकला में स्वयं गौतम को जलधाराओं से स्नान कराने के जो दृश्य प्राप्त होते हैं वे दोनों प्रकार के हैं अर्थात् जहाँ कुछ दृश्यों में नाग-गज स्नान करा रहे हैं वहीं दूसरे दृश्यों में नाग-सर्प द्वारा यह कार्य सम्पादित हो रहा है। मथुरा संग्रहालय की कई मूर्तियों में गौतम को गजों द्वारा स्नान करते दिखाया गया है।[२४] जहाँ पर सर्पों द्वारा स्नान कराते दिखाया गया है वहाँ नागों का मानवाकृति में कमर से ऊपर अंकन हुआ है तथा उनके सिर पर सर्प फण-छत्रों को प्रदर्शित कर एक तरफ उनके नागराज होने का बोध कराया गया है तो दूसरी तरफ मात्र धड़ के अंकन से उनका अन्तरिक्ष स्थानीय वैशिष्ट्य प्रगट किया गया है।

नाग-गज एवं नाग-सर्प दोनों का अभिसिंचक के रूप में शिल्पांकन बौद्ध-कला में स्थानीय मान्यताओं के कारण बना रहा। महामाया के गर्भ में श्वेत गज के रूप में गौतम के प्रवेश सम्बन्धी आख्यान तथा नाग-नस से नस् के लोप हो जाने के बाद द्वयार्थक नाग शब्द ने जहाँ अभिसिंचक नाग-सर्प को नाग-गज बना दिया वहीं मूल अभिषिंचक नाग-सर्प सम्बन्धी आख्यान विस्मृत नहीं हुआ।

अन्तरिक्ष स्थानीय नागों द्वारा नवजात गौतम को अभिसिंचित किये जाने सम्बन्धी आख्यान के शिल्पांकन में जहाँ एक तरफ 'नाग' शब्द के गज-बोधक बन जाने से अभिसिंचक का कार्य नाग-सर्पों के स्थान पर नाग-गजों ने ले लिया वहीं दूसरी तरफ गान्धार कला की यूनानी-रोमन परम्परा में अभिसिंचन का एक तीसरा रूप भी शिल्पांकित हुआ। गान्धार कला में गौतम को मानुषी रूप में अंकित करने की परम्परा थी। अतः उन्हें कमल की सांकेतिकता का सहारा लेने की आवश्यकता नहीं थी। फलतः इस कला में गौतम के जन्म के दृश्यों में कमल का अंकन लुप्त हो गया। गान्धार कला में गौतम को सामान्यतः "त्रिपद"[२५] पर बैठे दिखाया गया है। रानी की दासियाँ गौतम को पकड़े हुए हैं

तथा स्नान कराने का कार्य दो प्रमुख देवताओं (इन्द्र एवं ब्रह्मा) द्वारा सम्पादित हो रहा है।[२६] इसके साथ ही गान्धार क्षेत्र में मूल नाग-सर्पों द्वारा भी नवजात गौतम के स्नान कराये जाने का अंकन प्रचलित रहा।[२७]

अभिसिंचन सम्बन्धी उपर्युक्त मूल आख्यान गुप्त कला में भी अंकित हुआ है। सारनाथ के उत्खनन से उपलब्ध एक गुप्तकालीन फलक पर अंकित दृश्य के एक भाग में महामाया के दाहिने पार्श्व से गौतम को उत्पन्न होते प्रदर्शित किया गया है तथा दृश्य के दूसरे भाग में कमल पर आसीन नवजात गौतम को दो नागराज स्नान कराते दिखाए गए हैं। नागराजाओं की मानुषी आकृतियों के ऊपर सर्प–फण–छत्र है तथा उनके घुटने से नीचे के भाग पीछे की ओर मुड़े हुए हैं जो उनके अन्तरिक्षस्थानीय स्वरूप का आभास कराते हैं। इसे देखकर यह भलीभाँति स्पष्ट हो जाता है कि गौतम के जन्म सम्बन्धी बौद्ध आख्यान गुप्तकाल तक शिल्पांकित होते रहे।

संदर्भ :

(१) **अंगुत्तरनिकाय,** १.२१०, २.१३०, ३.३४८, ४.१३२, ५.१३८

(२) **दीघनिकाय,** खं०–२, पृ०–१६१

(३) **एक दिव्य जलाशय, प्रपंचसूदनी मज्झिम टीका,** खं०–२, पृ०–५८५

(४) फासबोयल (सं०) **जातक,** खण्ड–१, पृ० ४६ और आगे

(५) **ललितविस्तर,** भाग–१, ११.२१–२२, पृ० ८२–८३

(६) चाल्मर्स (सं०), **मज्झिमनिकाय,** खं०–३ पृ० १२३
सेनार्ट (सं०), **महावस्तु,** भाग–२, पृ० २३–२४; **बुद्धचरित,** १.२७.३५-३८

(७) एस० वील, (अनु०) **बुद्धिस्ट रिकार्ड्स आफ द वेस्टर्न वर्ल्ड,** खं०–२,

(८) **तत्रैव,** खं० २ पृ० २४

(९) जे०पी०एच० फोगेल, **इण्डियन सर्पेन्ट लोर,** लन्दन १९२६
नागवर्शिप इन ऐंशिएण्ट मथुरा, आर्कियोलॉजिकल सर्वे आफ इण्डिया (एनुअल रिपोर्ट) १९०८–१९०९

(१०) जे० फर्ग्युसन, **दी सन एण्ड सर्पेन्ट वर्शिप,** दिल्ली–६–१९७१

(११) ए० कनिंघम, **दी स्तूप आफ भरहुत,** वाराणसी–१९६२

(१२) ए० फुशे, **आन द आइकोनोग्राफी आफ दी बुद्धिज्म नेटिविटी** आर्कियोलाजिकल सर्वे आफ इण्डिया संख्या–४६

(१३) ए० के० कुमारस्वामी, **हिस्ट्री आफ इण्डिया एण्ड इण्डोनेशियन आर्ट,** लन्दन-१९२७

(१४) वी० एस० अग्रवाल, **भारतीय कला,** वाराणसी-१९६६

(१५) ए० फुशे, पूर्वोल्लिखित, फलक ३, ९, १२, १३

(१६) **तत्रैव,** फलक २, चित्र ५ एवं ६

(१७) **तत्रैव,** फलक ४, चित्र १३-१५

(१८) **तत्रैव,** फलक ४, चित्र ८-७

(१९) जे० मार्शल, **ए गाइड टु सांची,** पृ०-५०

(२०) गोविन्द तिवारी, प्राचीन भारत में नाग-पूजा परम्परा का उद्‌भव और विकास। स्वीकृत अप्रकाशित शोध प्रबन्ध गोरखपुर विश्वविद्यालय

(२१) **तत्रैव,** पृ०-१६-३३

(२२) द्रष्टव्य-ए० फुशे, पूर्वोल्लिखित

(२३) **अष्टाध्यायी** ५-४-११८ एवं ११९

(२४) ए० फुशे, पूर्वोल्लिखित, पृ०-१३ तथा फलक ४, चित्र १३; जे० पी० एच० फोगेल, **कैटलॉग आफ दी मथुरा म्यूजियम,** फलक डी-१७

(२५) यूनानी कला में "त्रिपद" सर्वाधिक पवित्र आसन माना गया है। इसी पर बैठ कर डेल्फी की सुप्रसिद्ध भविष्यवाणियाँ की जाती थीं।

(२६) **ललितविस्तर** में नागराजाओं द्वारा नवजात गौतम के स्नान कराये जाने के वर्णन के अतिरिक्त इन्द्र एवं ब्रह्मा के नेतृत्व में देवी द्वारा भी अभिसिंचित किये जाने का उल्लेख हुआ है।
द्रष्टव्य ए० फुशे, **पूर्वोल्लिखित,** पृ०-१५, पाद टिप्पणी-३

(२७) **आर्कियोलाजिकल सर्वे आफ इण्डिया** (रिपोर्ट), १९२४-१९२५, फलक –३९ इ

शब्दानुकरण के आधार पर प्रचलित संस्कृत के क्रियारूप

डॉ० सुद्युम्नाचार्य
बलिया

Man has an instinct of imitating his environment. The history of origin and development of verbal roots (*dhātus*) is an interesting subject in itself. In this article, the author has dealt with the formation and evolution of a few such words.

संस्कृत भाषा में क्रियापदों के रूप में विपुल शब्दराशि वर्तमान है। ये क्रियापद वैदिक साहित्य में बड़ी मात्रा में उपलब्ध हैं तथा इसके पश्चात् भी निरन्तर विकसित होते रहे हैं। विभिन्न स्थानगत बोली-भेद से विभिन्न प्रकार के क्रियारूप प्राप्त होते रहे हैं। इनका संकलन पाणिनीय धातु पाठ में तथा काशकृत्स्न मैत्रेय आदि के धातुपाठों एवं **क्षीरतरङ्गिणी** आदि में किया गया है।

इन संकलित धातुरूपों में से अनेक धातुओं के प्रयोग साहित्य में प्राप्त नहीं होते। अतः यह सम्भावना होती है कि वे किसी काल विशेष में किसी विशेष स्थान में ही जीवित रहे होंगे। इस प्रकार की परिकल्पना निरुक्तकार यास्क तथा महाभाष्यकार ने भी की है[1]। कुछ धातु ऐसी भी हैं, जिनके केवल नाम रूप ही प्राप्त होते हैं, क्रिया रूप नहीं। इसकी भी सूचना निरुक्तकार ने दी है[2]।

मानव के आसपास जो पशु, पक्षी तथा जड़ पदार्थों की ध्वनियाँ उत्पन्न होती हैं, उनका अनुकरण कर लेने की उसमें स्वाभाविक प्रवृत्ति रही है। इस प्रवृत्ति के आधार पर वह क्रिया-रूप तथा उस प्रकार की ध्वनि करने वाले के लिये नाम रूप विकसित करता रहा है। इस कारण ही हिन्दी आदि में मोटरकार की आवाज के लिये पों-पों तथा गधे की आवाज के लिये चीं-पों करना आदि बोला जाता है। संस्कृत में पट्, पट् आवाज के लिये 'पटपटायते' आदि रूप प्रचलित हैं। इस प्रकार की ध्वनि करने वालों में बिल्ली के लिये हिन्दी में 'म्याऊँ' तथा संस्कृत में मेंढक के लिये 'दर्दुर' शब्द प्रचलित हुए हैं। वैदिक साहित्य में भी इस अनुकरण के आधार पर निर्मित अनेक शब्द प्राप्त हैं।

१. शवतिर्गतिकर्मा कम्बोजेष्वेव भाषितो भवति विकार एनमार्या भाषन्ते शव इति··· **महाभाष्य** पस्पशाह्निक

२. अथापि प्रकृतय एवैकेषु भाष्यन्ते, विकृतय एकेषु—**निरुक्त** २।२।८

संस्कृत साहित्य में अनेक क्रियारूप निश्चित रूप से इस प्रकार की ध्वनियों के अनुकरण के द्वारा विकसित हुए हैं। इनमें से कुछ इस प्रकार हैं—

हँसने अर्थ में प्रायः सभी धातुएँ हँसने की आवाज के अनुकरण के आधार पर विकसित हुई हैं। धातु पाठ में **कख्, घघ्** तथा **तक्** धातुएँ वर्णित हैं। ये निश्चय ही विभिन्न प्रकार की हँसने की आवाजें ही हैं। इसी प्रकार **क्षीरतरङ्गिणी** में खक्ख् तथा गग्घ् भी इसी प्रकार की आवाजों के आधार पर विकसित हुई हैं।

इसी प्रकार लौल्य अर्थ में **'कक्'** धातु का पाठ भी इसी आधार पर है। इसका क्रिया रूप में प्रयोग प्राप्त नहीं है। अतः सम्भावना यही है कि यह 'काक' को सिद्ध करने के लिये कल्पित हुई है। धातु वृत्ति में इससे ही 'काक' बनाया गया है। वास्तव में कौए के लिये इस शब्द का प्रयोग इसकी इस प्रकार की विशेष आवाज के कारण ही है। निरुक्तकार ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि 'काक' शब्द उसके इस प्रकार की ध्वनि के अनुकरण के द्वारा विकसित हुआ है[1]। अतः **'कक्'** धातु इसी अनुकरण को प्रतिबिम्बित करती है। अतः कुछ स्थानों में प्राप्त 'ईषदकति कुटिलं गच्छति यो निर्भयत्वात्[2] यह व्युत्पत्ति ठीक नहीं है क्योंकि इससे इस शब्द के सही विकास को समझने में सहायता नहीं मिलती।

इसी प्रकार आवाज करने अर्थ में प्रायः सभी धातुएँ इसी शब्दानुकरण के द्वारा निर्मित हैं। उदाहरण के लिये **कण्** धातु का प्रयोग इस प्रकार की आवाज के कारण होने लगा। निरुक्तकार ने सहज ही कहा है कि इस कण् का प्रयोग धीमी आवाज अर्थ में होता है। 'अनुकणति' आदि प्रयोग इस अर्थ में ही हैं[3]। प्राकृत में कण-कणन्ति का तथा हिन्दी में कड़कड़ाना का प्रयोग स्पष्टतः इसी अनुकरण के द्वारा है।

इसी अर्थ में **'घण्'** धातु का प्रयोग भी यही सूचित करता है। काशकृत्स्न धातु पाठ १।२०७ के अनुसार यह धातु घण्टा की आवाज में प्रयुक्त होती है। इसकी घन्-घन् आवाज के द्वारा इस धातु का अस्तित्व सर्वथा स्वाभाविक है।

---

१. काक इति शब्दानुकृतिः भाषायाम्—**निरुक्त** ३।४
२. **हरविजय** ४३।२८८ की टीका में
३. कणतिः शब्दाणूभावे भाष्यतेऽनुकणतीति-**निरुक्त** ६।६

रण् धातु का प्रयोग भी इसी आधार पर होता रहा है। **ऋग्वेद** में 'रणन्ति' का प्रयोग प्राप्त हुआ है[१]। इसका अर्थ सायणाचार्य ने शब्दयन्ति, स्तुवन्ति यही किया है। अतः आवाज करना या ऋत्विजों द्वारा ध्वनि पूर्वक स्तुति करना यही इसका अर्थ है। धातु पाठ में भी इसी अर्थ में प्रयोग इसका प्रमाण है। यह प्रयोग विशेष आवाज का ही अनुकरण है। मानसिक उथल-पुथल में मन में होने वाली आवाज को रण-रणक कहा जाता था। यह बाहरी ध्वनि के अनुकरण को मानस-संसार में आरोपित कर लेने के कारण है। इस अर्थ में संस्कृत साहित्य में अनेक प्रयोग हैं।[२]

बाद में शस्त्रों की आवाज पर युद्ध-भूमि का भी 'रण' नाम दिया गया। यह भी वास्तव में शब्दानुकरण पर ही आधारित रहा है। इससे ही हिन्दी आदि में 'लड़ना' शब्द विकसित हुआ है।

संस्कृत में अण् धातु का प्रयोग भी इसी प्रकार प्रचलित हुआ। इसका प्रयोग संस्कृत साहित्य में नहीं है इससे यह सम्भावित है कि किसी छोटे स्थान में अपेक्षाकृत अशिष्ट लोगों द्वारा इसका प्रयोग वर्तमान था। क्योंकि प्राकृत में **'अणइ'** का उल्लेख प्राप्त हुआ है।[३]

संस्कृत साहित्य में इसका प्रयोग न होने के कारण यह सम्भव नहीं है कि किसी समस्त रूप में या अन्य शब्द का भाग बन कर इसका प्रयोग होता। क्योंकि समाज में शब्द की स्वाभाविक गति के अनुसार पहले वे पर्याप्त रूप से स्वतन्त्र रूप से प्रयोग में आते हैं। उसके पश्चात् ही वे किसी अन्य शब्द के रूढ़ रूप के भाग बन पाते हैं। अतः पुराण शब्द की व्युत्पत्ति **'पुरा + √ अण्'** मान कर ठीक नहीं है।[४] 'ब्राह्मण' शब्द को **'ब्रह्म + √ अण्'** से मानना बिलकुल ही अशुद्ध है[५] क्योंकि

---

१. यस्मिन् विश्वा अधिश्रियो रणन्ति सप्त संसदः। इन्द्रं सुते हवामहे।
ऋग्वेद ८।९२।२०

२. रणरणकविवृद्धिं बिभ्रदावर्तमानम्।

३. द्रष्टव्य-प्राकृत **विशेषावश्यकभाष्य** ३।४४१

४. यस्मात् पुरा ह्यणन्तीदं पुराणं तेन चोच्यते, **ब्रह्माण्ड पुराण** ३।४।५४

५. ब्रह्म वेदानणति शब्दायते व्याहरतीति यावत्। स ब्राह्मणः। **ललितासहस्रनामभाष्य** १४।२१

यह अति प्रसिद्ध रूप 'ब्रह्मन्' से विकसित है। इस प्रकार की व्युत्पत्तियाँ शब्दों के ऐतिहासिक विकास को समझने में कुछ भी सहायक नहीं होतीं अपितु भ्रम ही फैलाती हैं। होता यह है कि किसी अन्य स्थान तथा आधारों पर विकसित धातु को धातु-पाठ में देखकर उस शब्द की ऐतिहासिकता को बिलकुल ओझल करके उस धातु से उस शब्द को कल्पित कर लिया जाता है।

इसी प्रकार **'कुर् शब्दे'** धातु इसी आधार पर विकसित हुई है। अत एव प्राकृत में 'कुरकुराअसि' आदि का प्रयोग प्राप्त है।

संस्कृत में कुत्ते अर्थ में 'कुक्कुर' शब्द का प्रयोग उसकी कुर-कुर आवाज के अनुकरण के आधार पर ही विकसित हुआ है। यहाँ 'कुर कुर' को सन्धि के नियमों के अनुसार परसवर्ण हो गया है। पर इस ऐतिहासिकता तथा स्वाभाविक विकास को सर्वथा भुलाकर वैयाकरणों ने इस शब्द को √कुक् तथा √ कुर इन दो धातुओं को मिलाकर बड़ी खींचतान के साथ सिद्ध किया है।[1] विडम्बना यह है कि **√कुक्** धातु का प्रयोग प्राप्त नहीं है। इस धातु के प्रचुर प्रयोग के बिना यह किसी अन्य शब्द का अंग बन कर समाज में प्रयुक्त हुई होगी, यह कल्पना सर्वथा असंगत है। अतः स्वाभाविक विकास प्रक्रिया को ध्यान में रखते हुए अनुकरण के आधार पर ही इस शब्द को समझाया जा सकता है।

इसी प्रकार भयानक शब्द के लिए **'घुर भीमार्थशब्दयोः'** का पाठ किया गया है। यह निश्चय ही जंगली पशुओं की डरावनी घुर-घुर आवाज के अनुकरण पर आधारित है। अतः संस्कृत के 'घुर्घुरः' शब्द में इसी आवाज की प्रबलता को दिखाने के लिए इसे द्विर्वचन करके प्रस्तुत किया गया है। जबकि वैयाकरणों ने इस स्वाभाविक प्रक्रिया को भी वाचनिक मान कर वार्त्तिक द्वारा इसकी सिद्धि स्वीकार की है।[2] इसी **√घुर** से स्पष्टतः 'घोरः' तथा **नञ्** पूर्व में लगाने पर अघोर शब्द विकसित हुए हैं। साहित्य में 'घुरघुरायते' आदि प्रयोग

---

१. कोकते–कुक् आदाने, क्विप्। कुरति-कुर शब्दे। कः। कुक् चासौ कुरश्च– **अमरकोश** पर श्री भानुजी दीक्षित कृत **सुधा व्याख्या**

२. पूर्ववत् (इगुपधलक्षण) कः। कुत्रादीनां के द्वे भवत इति द्वित्वम्; **धातुवृत्ति** घुर धातु।

भी इस धातु की अनुकरणात्मकता के आधार पर विकसित हुए हैं।[1]

शब्द अर्थ में **'कुङ्'** धातु के प्रयोग के प्रचलन का कारण भी अनुकरण ही है। यह धातु मुख्यतः कोयल की 'कू कू' आवाज के आधार पर विकसित हुई है। शास्त्रकारों ने इसे अव्यक्त शब्द अर्थ में प्रचलित माना है। यह अव्यक्त शब्द मूलतः कोयल का ही है।

इस धातु के यङन्त में 'कोकूयते' शब्द का प्रयोग होता है। यहाँ पाणिनि के एक सूत्र के अनुसार अभ्यास को 'चकार' नहीं होता[2]। वास्तव में कोयल के 'कू कू' बोलने के कारण समाज को 'चोकूयते' प्रयोग स्वीकार्य नहीं हुआ। इससे कोयल की आवाज का स्वारस्य नष्ट होता। अतः समाज ने व्याकरण के नियमों की परवाह न करके 'कोकूयते' बोलना जारी रखा। अतः वैयाकरण को समाज के आगे झुकना पड़ा तथा आचार्य पाणिनि ने भी उक्त सूत्र के द्वारा समाज के इस निर्णय के साथ अपनी सहमति प्रदान की।

इस 'कू कू' की आवाज पर ही कोयल के लिए 'कोकिल' का प्रयोग प्रारम्भ हुआ। शब्दानुकरण के आधार पर 'काक' के प्रयोग के समान इसी आधार पर 'कोकिल' का प्रयोग भी सर्वथा स्वाभाविक है। इंग्लिश में भी इसके लिए Cuckoo का प्रयोग इसी आधार पर है। यद्यपि उणादिसूत्रकार ने इसे **कुक्** धातु से **इलच्** प्रत्यय करके बनाया है[3], पर जैसा कि पहले कहा गया, कुक् धातु का प्रयोग साहित्य में नहीं मिलता। अतः उससे कोकिल बनना उतना स्वाभाविक नहीं है। वास्तव में इस आवाज के अनुकरण से कर्ता में **इलच्** प्रत्यय के द्वारा कोकिल विकसित है। कर्ता में **इर** या **इल** प्रत्यय **मदिर, मेधिर, शिशिर, शिथिल,** इत्यादि प्रयोगों में देखा गया है।

इसी प्रकार इस शब्द अर्थ में ही **'घुङ्'** धातु का प्रयोग भी इसी आधार पर है। इसी आवाज के अनुकरण पर ही उल्लू अर्थ में संस्कृत में 'घूक' शब्द

---

१. कण्ठे घुरघुरायते—**भागवत पुराण ३।३०।१७**

२. न कवतेर्यङि—पा० सू० ७।४

३. सलिकल्यनिमहिभडिभण्डिकुण्डिकुकिभूभ्य इलच्—उणादिसूत्र

विकसित हुआ है । हिन्दी में 'घुग्घू' शब्द भी इसी अनुकरणात्मकता को परिपुष्ट करता है ।

धातु पाठ में 'बुक्क्' धातु का प्रयोग भी कुत्ते की आवाज के अनुकरण पर है । आज भी 'बुक्कति' का प्रयोग कुत्ते के लिए ही होता है । निश्चय ही इसे ही आधार बना कर हिन्दी में भोंकना प्रयोग प्रारम्भ हुआ है ।

शब्द अर्थ में 'गर्द्' धातु के प्रयुक्त होने का भी यही आधार है । यह धातु गाय, बैलों की आवाज पर बनी नर्द् धातु के सादृश्य पर विकसित हुई है । यदि बैल की आवाज नर्द् है, तो गधे की आवाज उससे कुछ भिन्न बताना चाहिये । अतः उसे √गर्द् कहा गया है । उस आवाज करने वाले के लिए कर्ता में 'अभ' प्रत्यय करके 'गर्दभ' बनाया गया । यह प्रत्यय वृषभ आदि में देखा गया है ।

स्थान भेद से इस प्रकार की आवाज को कहीं अच्छा तथा कहीं खराब समझा गया । अतएव हिन्दी आदि में इस 'गर्द्' से विकसित होने वाला शब्द 'गाली' बन गया । जबकि इससे ही विकसित पंजाबी में 'गल्ल' शब्द सामान्य बातचीत अर्थ में प्रयुक्त होने लगा ।

इस प्रकार निश्चय ही संस्कृत की अनेक धातुएँ ध्वनियों के अनुकरण के आधार पर विकसित हुई हैं ।

कालिदास के सन्दर्भ में "क्वसु" प्रत्यय के लौकिकत्व पर विचार

डा० भीम सिंह
पटियाला

The author in this paper has tried to justify on the authority of Yāska and Patañjali, the socalled *Chāndasa* uses of *Kvasu* and *Kānac* pratyayas by Kālidāsa in his *Kāvyas*.

'क्वसु' प्रत्यय विधान करने वाला "क्वसुश्च"[1] यह सूत्र है। इसका अर्थ है कि वेद में "कानच्" प्रत्यय के साथ-साथ "क्वसु" प्रत्यय का प्रयोग भी लिट् के स्थान में होता है। इस प्रकरण में इससे पूर्ववर्ती दो सूत्र हैं––"छन्दसि लिट्"[2] तथा "लिटः कानच् वा"।[3] इनमें पहले सूत्र का अर्थ है कि वेद में केवल परोक्षभूत में न होकर भूतसामान्यकाल में लिट् का प्रयोग होता है और दूसरे का अर्थ है कि लिट् के स्थान में विकल्प से "कानच्" प्रत्यय भी होता है। इस प्रकार इन तीनों सूत्रों का अर्थ यह हुआ कि वेद में ही लिट् लकार के स्थान पर अर्थात् उसी परोक्षभूत या भूतसामान्य अर्थ में दो प्रत्ययों का प्रयोग होता है––एक तो "कानच्" का और दूसरा "क्वसु" का। **भट्टोजिदीक्षित** के अनुसार, ऐसा तीनों मुनियों का मत है।[4] इसमें आचार्य पाणिनि का "भाषायां सदवसश्रुवः"[5] यह सूत्र ही ज्ञापक है। यह सूत्र भाषा या लोक में 'सद्", "वस्" तथा "श्रु" केवल इन तीन धातुओं से ही लिट् को "क्वसु" विधान करता है। अब यदि "क्वसुश्च" सूत्र-प्रोक्त यह "क्वसु" केवल छन्दोमात्रगोचर या वेदैकगम्य न होकर आचार्य पाणिनि को लोकवेदोभय-साधारण इष्ट होता तो फिर उक्त केवल तीन धातुओं को भी "क्वसु" स्वतः सिद्ध होने से उनसे विशेषरूपेण "क्वसु" का विधान करना व्यर्थ हो जाता। किन्तु व्यर्थ कोई काम आचार्य करते नहीं। अतः व्यर्थ पड़कर यह उक्त

---

१. **पाणिनीयाष्टाध्यायी [पा०]**, श्रीधरशास्त्री सम्पादित, भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट, पूना, १९३५, सू० ३.२.१०७

२. पा० ३.२.५

३. पा० ३.२.६

४. **वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी [वै. सि. कौ.]** सम्पा. गिरिधर शर्मा, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९७७, भा. ४ सू० ३.९५, पृष्ठ ११२
"इह भूतसामान्ये छन्दसि लिट्, तस्य विधीयमानौ क्वसुकानचावपि छान्दसाविति त्रिमुनिमतम्।"

५. पा० ३.२.१०८

तीन धातुओं वाला विशेष "क्वसुविधान" यह ज्ञापित करता है कि "क्वसु" प्रत्यय लोक में प्रयुक्त नहीं होता। ऐसी स्थिति में सद्" आदि धातुओं से अभीष्ट "क्वसु" करने के लिए उक्त सूत्र सार्थक हो जाता है।[6] यहाँ यह कहना कि 'लिटः कानच् वा' तथा 'क्वसुश्च' इन दोनों सूत्रों को एक योग या एक सूत्र ही क्यों नहीं बनाया गया तो इसका उत्तर है कि 'भाषायां सदवसश्रुवः' इस उत्तर सूत्र के लिए यहाँ योगविभाग किया गया है।[7] क्योंकि इस उत्तरसूत्र में केवल 'क्वसु' ग्रहण की अनुवृत्ति इष्ट है। यदि ये दोनों सूत्र एकयोग होते तो फिर 'एकयोगनिर्दिष्टानां सह वा प्रवृत्तिः सह वा निवृत्तिः'[8] इस नियम से केवल 'क्वसु' ग्रहण उत्तरसूत्र में कैसे अनुवृत्त होता ? यद्यपि 'क्वचिदेकदेशोऽप्यनुवर्तते'[9] इस न्याय से केवल 'क्वसु' ग्रहण भी अनुवृत्त हो सकता था तथापि आचार्य ने ऐसा नहीं किया अथवा इस परिभाषा का आश्रयण नहीं किया, बस इतनी ही बात है। किन्तु यदि इस 'क्वसु' प्रत्यय के प्रयोग को लोक में इष्ट या व्याकरणशास्त्रानुमोदित नहीं माना जाता है तो फिर कालिदास के निम्न अनेक क्वसु-प्रत्ययान्त लौकिक प्रयोगों की संगति कैसे लगेगी ? तद् यथा—

(क) 'स पाटलायां गवि तस्थिवांसम्'।[10] (ख) 'तं तस्थिवांसं नगरोपकण्ठे'।[11]

(ग) "श्रेयांसि सर्वाण्यधिजग्मुषस्ते"।[12] (घ) "भवने चास्य पेतुषी"।[13]

(ङ) "बाणभिन्नहृदया निपेतुषी"।[14]

(च) "अभिषङ्गजडं विजज्ञिवान्"।[15] इत्यादि।

---

६. **शब्दकौस्तुभ [श० कौ०]** सम्पा० गोपालशास्त्री नेने, चौखम्बा संस्कृत सीरीज़ आफिस, वाराणसी, सम्वत् १९८५, भा० २ सू० ३·२·१०८, पृ० ४६३; यत्तु केचित् कित्करणसामर्थ्याद् भाषायामपि क्वसुकानचौ स्त इत्याहुः। तद्भाष्यविरुद्धम्। 'भाषायां सद' इत्यादि सूत्रविरुद्धं चेत्युपेक्ष्यम्'

७. **वही**, पृष्ठ ४६२, योगविभाग उत्तरार्थः।

८. **परिभाषेन्दुशेखर [परि०]**, सम्पा० के० वी० अभ्यंकर, भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट्, पूना, १९६२, सं० १७

९. **वही**, परि० सं० १८

१०. **रघुवंश, कालिदास ग्रन्थावली**, सम्पा० रेवाप्रसाद द्विवेदी, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, १९७६. सर्ग २, श्लोक २९, पृष्ठ ११४

११. **वही**, ५·६१, पृष्ठ १३९

१२. **वही**, ५·३४, पृष्ठ १३७

१३. **वही**, १०.७७, पृष्ठ १८१

१४. **वही**, ११·१९, पृष्ठ १८४

१५. **वही**, ८·७५, पृष्ठ १६३

इनमें "तस्थिवांसम्", "अधिजग्मुषः", "पेतुषी" तथा "विजज्ञिवान्" इत्यादि में "क्वसु" प्रत्यय स्पष्ट ही दृष्टिगोचर हो रहा है।

इस विषय में इन प्रयोगों को समाहित करते हुए सर्वप्रथम न्यासकार का मानना है कि यह "क्वसु" प्रत्यय वेद के साथ-साथ लोक में भी प्रयुक्त होता है। "क्वसु" का कित्करण ही इस कल्पना में ज्ञापक है। यह कित्करण वस्तुतः "बन्ध् बन्धने" इत्यादि संयोगान्त धातुओं में नलोप आदि कित् कार्यों के लिए किया गया है, "कृ" इत्यादि असंयोगान्त धातुओं के लिए नहीं। क्योंकि उनमें तो "चक्राणः" इत्यादि में "असंयोगाल्लिट् कित्"[१६] सूत्र से ही लिट्स्थानिक "क्वसु" में स्थानिवद्भाव से कित्त्व सिद्ध होकर कित्कार्य अनायास ही सम्पन्न हो जाते हैं। न्यासकार की दृष्टि में यह कित्करण भी उन्हीं संयोगान्त धातुओं के लिए सार्थक है जो भाषा में या लोक में व्यवहृत होते हैं। वैदिक संयोगात्मक धातु इस कित्करण को प्रयोजित नहीं करते हैं। क्योंकि वेद या छन्द में तो "छन्दस्युभयथा"[१७] से ही लिट् लकार लक्ष्यानुरोध से आर्धधातुक और सार्वधातुक दोनों प्रकार का व्यपदिष्ट होता है—"दृष्टानुविधिश्छन्दसि भवति"। ऐसी स्थिति में वैदिक लिट् को सार्वधातुकसंज्ञक मानकर जब "सार्वधातुकमपित्"[१८] से उसको ङित्त्व अतिदिष्ट हो जाएगा तो नलोप आदि जो कित्करण के कार्य हैं, वे सभी सिद्ध हो जाएंगे। क्योंकि वैदिक लिट् में कित्त्व तथा ङित्त्व को निमित्त मानकर होने वाले कार्यों में कोई भेद या विशेष नहीं है। इसके विपरीत भाषा या लोक में लिट् को ङित् नहीं माना जा सकेगा। क्योंकि "छन्दस्युभयथा" सूत्र छन्द में ही उक्त दोनों संज्ञाएं विहित करता है तथा "असंयोगल्लिट् कित्" सूत्र भी संयोगान्त धातुओं में प्रवृत्त नहीं होता। ऐसी स्थिति में यदि इन लौकिक संयोगान्त धातुओं के लिए "क्वसु" को विशेष रूप से पुनः कित् नहीं किया जाएगा तो जैसे "ऋच्छत्यृताम्"[१९] यह विशेष गुण सामान्यकित्त्वजन्य "क्ङिति च"[२०] सूत्रप्रोक्त निषेध को बांधकर विशेष-

---

१६. पा० १.२.५
१७. वही, ३.४.११७
१८. वही, १.२.४
१९. वही, ७.४.११
२०. वही, १.१.५

F. 29

विहित होने से "निपपरतुः, "निपपरुः" अथवा "तेरतुः", "तेरुः", इत्यादि में निर्बाध हो जाता है वैसे ही यह "निपपुराणः" अथवा "तितीर्वान्" यहाँ भी फिर प्राप्त होगा जो कि अनिष्ट है उसको रोकने के लिए सूत्रकार ने "क्वसु" को पुनः कित् किया है जिससे सामान्य और विशेष दोनों प्रकार के गुण इत्यादि की बाधा साधित की जा सके। इस तरह "क्वसु" का यह कित्करण भाषा में तो चरितार्थ हो जाता है, छन्द में नहीं, क्योंकि छन्द में तो "छन्दस्युभयथा" से ही यह कित्करण अन्यथासिद्ध है। इस प्रकार न्यासकार के मत में "क्वसु" का यह कित्करण ही इस बात का ज्ञापक है कि स्वयं सूत्रकार के अनुसार यह "क्वसु" लोक में भी प्रयुक्त होता है। यही बात "कानच्" के विषय में भी जाननी चाहिए।[२१]

किन्तु प्रस्तुत प्रसंग में हरदत्त तथा भट्टोजिदीक्षित आदि उत्तरवर्ती व्याख्याकारों ने इस प्रश्न पर विशेष विचार करते हुए न्यासकारोक्त "क्वसु" के लौकिक प्रयोग को भाष्यविरुद्ध होने से उपेक्षणीय माना है। इनका कहना है कि यह जो सूत्रकार ने "छन्दसि लिट्" सूत्र से "छन्दसि" ग्रहण को प्रक्रान्त किया है, इससे भाष्यवार्तिककार की दृष्टि से यह प्रत्यय सर्वथा केवल छान्दस ही है। इसके

---

२१. न्यास (काशिका न्यासपदमंजरीसहिता), सम्पा० कालिकाप्रसादशुक्ल, प्राच्य भारती प्रकाशन, वाराणसी, १९६५, भा० २ सू० ३.२.१०६-१०७, पृष्ठ ६१५-१७ "कित्करणं कित्कार्यार्थम्। तत् पुनः बन्ध् बन्धने" इत्येवमादयः संयोगान्ताः प्रयोजयन्ति, नान्ये। असंयोगान्तेभ्यः "असंयोगाल्लिट् कित्" इति सिद्धः। संयोगान्ता अपि कित्त्वं भाषायां प्रयोजयन्ति, न छन्दसि। तत्राह-"छन्दस्युभयथा" इति लिटः सार्वधातुकत्वात् "सार्वधातुकमपित्" इति ङित्त्वमस्त्येव। न कित्त्वे ङित्त्वे वा छन्दसि कश्चिद् विशेषोऽस्ति। भाषायां तु यद्यसंयोगान्तेभ्यः कित्त्वं न स्यात् योऽयम् "ऋच्छत्यृताम्" इति गुणः प्रतिषेधविषये आरभ्यते स यथेह न भवति निपपरतुः पपरुरिति, तथेहापि स्यात् निपपुराण इति। कित्त्वे च सति न भवति। भाषायां तु कित्त्वमर्थवद् भवति......भाषायां कानच् भवतीत्यस्मादेव ज्ञापकादवसीयते ...... क्वसोः कित्करणं कानच् इव द्रष्टव्यम्। असति हि तस्मिन् "ऋच्छत्यृताम्" इति यथेह गुणो न भवति तेरतुः तेरुरिति, तथेहापि तितीर्वानिति"।

अतिरिक्त, इनके मत में, इस "क्वसु" प्रत्यय का कित्करण भी इसके लौकिक होने में अप्रयोजक है। यहाँ यह कहना कि "क्वसु" को बिना कित्करण किए फिर सम्प्रसारण, नलोप आदि कित्कार्य कैसे होंगे तो इसका उत्तर है कि "क्वसु" के लिट्स्थानिक होने से पित्भिन्न लिट्रूप "क्वसु" में "असंयोगाल्लिट् कित्" से ही कित् विधान हो जाने से इष्ट सिद्ध हो जाएगा। किन्तु यह उत्तर ठीक नहीं है, क्योंकि जो धातु संयोगान्त हैं उनमें "असंयोगाल्लिट् कित्" सूत्र प्रवृत्त नहीं हो सकेगा। परिणामतः वहाँ कित्त्व परे न मिलने से उपधालोपादि कित् कार्य कैसे होंगे? अतः उनको उत्पन्न करने के लिए अर्थात् संयोगान्त धातुओं से भी लिट् को कित् करने के लिए, जैसा कि पहले न्यासकार ने कहा है, यहाँ "क्वसु" का कित्करण आवश्यक है। जैसे—"आजिवान्। यहाँ "अञ्ज्" धातु के संयोगान्त होने से उक्त सूत्र द्वारा कित्त्व प्राप्त न होने से "अनिदितां हल उपधाय क्ङिति"[२२] से उपधाभूत नलोप प्राप्त नहीं होता। उसको करने के लिए "आजिवान्" में "क्वसु" को पुनः कित् किया गया है। किन्तु पदमंजरीकार इस कित्करण को अन्यथासिद्ध करते हुए आगे पुनः कहते हैं कि कित्करण का यह कोई प्रयोजन नहीं है। क्योंकि भाष्यकार के अनुसार यह "क्वसु" प्रत्यय छान्दस है।[२३] लोक में इसका प्रयोग शास्त्रान्वित नहीं है और छन्द में "छन्दस्युभयथा" इस नियम से किसी भी प्रत्यय की सार्वधातुक और आर्धधातुक ये दोनों संज्ञाएँ हो सकती हैं। ऐसी स्थिति में इस "क्वसु" प्रत्यय को सार्वधातुक मानकर इसके अपित् होने से "सार्वधातुकमपित्", यह ङित् हो जाएगा तो "अनिदितां हल उपधायां क्ङिति" से उक्त नकारलोप सिद्ध हो जाता है। क्योंकि यह नकारलोप जैसे कित् प्रत्यय परे होता है वैसे ही ङित् प्रत्यय परे रहते भी। इस प्रकार संयोगान्त धातुओं में, फल की दृष्टि से, कित्त्व तथा ङित्त्व में कोई विशेष अन्तर नहीं है। परिणामतः वेद में संयोगान्त धातु से परे लिट् को कित् करने के लिए यह "क्वसु" का कित्करण कोई प्रयोजन नहीं रखता।[२४]

---

२२. पा०, ६.३.२६

२३. महाभाष्य, सम्पा० वेदव्रत, हरियाणा साहित्य संस्थान, गुरुकुल झज्जर, १९६३, भाग ३, सू० ३.२.१०७, पृष्ठ २६१—"छान्दसौ कानच्क्वसू"।

२४. पदमंजरी (काशिका), भाग २, सू० ३.२.१०७, पृष्ठ ६१८—"कित्करणं किमर्थं न असंयोगाल्लिट् कित्" इत्येव सिद्धम्? संयोगान्तार्थम्। अञ्जेः आजिवान् उपधालोपो भवति, छान्दसः क्वसुः लिट्। छन्दसि सार्वधातुकमपि तत्र सार्वधातुकमपित्" इति तत्त्वाण्ङितीत्युपधालोपो भविष्यति।"

वस्तुतः यह "क्वसु" को जो कित्करण किया गया है, यह "ऋच्छत्यृताम्" इस विशेष गुण को रोकने के लिए किया गया है। यदि यहाँ "क्वसु" को कित् नहीं किया जाएगा तो जैसे यह विशेष गुण "तेरतुः", "तेरुः" आदि में प्रवृत्त होता है वैसे ही यह "तितीर्वान्", "तिस्तिराण", आदि इन वैदिक प्रयोगों में भी प्राप्त होगा। अतिदेश से प्राप्त कित्त्व या ङित्त्व से भी इस "ऋच्छत्यृताम्" सूत्रप्रोक्त गुण को नहीं रोका जा सकता। क्योंकि यह विशेष विहित होने से कित्त्व या ङित्त्व के सामान्य अतिदेश से नहीं बांधा जा सकता। वह न हो, इसलिए उसको रोकने के लिए यहाँ "क्वसु" में पुनः कित्करणरूप प्रयत्नविशेष किया गया है। यहाँ यह कहना कि यदि "क्वसु" के कित्करण से "ऋच्छत्यृताम्" की प्रवृत्ति रुक जाती है तो फिर "आरिवान्" इत्यादि में "ऋ" धातु को कैसे गुण हो गया तो इसका उत्तर है कि यह गुण तो "ऋच्छत्यृताम्" सूत्र में "ऋच्छति ऋ ऋ ऋताम्" इस प्रकार भाष्यकारप्रोक्त एक अतिरिक्त ऋकार का प्रश्लेष करने पर "ऋ" धातु का गुण के विषय में पुनर्विधान करने के कारण उक्त प्रयोगों में गुण समझना चाहिए।[२५] इस प्रकार वेद में भी "क्वसु" के कित्करण का सामर्थ्य उपक्षीण हो जाने से अर्थात् "क्वसु" का कित्करण "तितीर्वान्" इत्यादि वैदिक प्रयोगों में भी प्राप्त गुण को रोकने के लिए चरितार्थ हो जाने से इसके आधार पर जो कुछ न्यासकार आदि व्याख्याकारों का "क्वसु" को भाषा में प्रयुक्त होना ज्ञापित मानना है, यह भाष्यविरुद्ध होने से आदरणीय नहीं है अर्थात् उपेक्षणीय ही है। क्योंकि भाष्यकार ने स्पष्ट ही "छान्दसौ कानच्क्वसू" ऐसा कहा है। इसके अतिरिक्त यदि

---

२५. श० कौ० भा० २ सू० ३.२.१०७, पृष्ठ ४६३–"अत्राहुः ऋच्छत्यृताम् इति ऋकारान्तानां प्रतिषेधविषये गुण आरभ्यते, स यथेह भवति–परितस्तरे, तेरतुः, तेरुरिति, एवमिहापि स्यात्–यतस्रुचा बर्हिरु तिस्तिराणा (ऋक्० १.१०८.४) तथा तितीर्वानिति (ऋक्० ६.४१.४)। तद्व्यावृत्तये कित्करणम्। न चैवम् आरिवान् सर्वा भ्रूणान्यारुषी (ऋक्० १०.१५५.२) इत्यत्रापि गुणो न स्यादिति वाच्यम्, ऋकारान्तरप्रश्लेषेण ऋ धातो पुनर्विधानादिति दिक्।"

यह "क्वसु" आचार्य पाणिनि को भाषा में भी प्रयुक्त होना इष्ट होता तो फिर "भाषायां सदवसश्रुवः" यह उत्तर सूत्र व्यर्थ हो जाता है।[२६]

इस विषय में "आदृगमहनजनः किकिनौ लिट् च"[२७] सूत्र द्वारा "कि" तथा

---

२६. क. पदमंजरी (काशिका) भा० २ सू० ३.२.१०७, पृष्ठ ६१८, "कित्करण-सामर्थ्याद् भाषायामपि क्वसुर्भवतीत्येतत्तु भाष्यविरोधादुपेक्ष्यम्। उत्तर-सूत्रानर्थक्यं च यदि भाषायामपि क्वसुर्भवति"।

ख. प्रस्तुतसूत्रस्था प्रौढमनोरमा—"सूत्रकृता छन्दसि प्रक्रान्तत्वादुत्तरसूत्रे विभाषाग्रहणाच्च भाष्यवार्तिकयोरपि क्वसुकानचोश्छन्दस्युभयथेति वचनात् सार्वधातुकत्वेन सार्वधातुकमपिदिति ङित्त्वादेव आजिवानित्यादौ नलोपादीनां ङित्कार्याणामन्यथासिद्धिमाशङ्क्य तितीर्वान् तिस्तिराण इत्यादौ ऋच्छत्यृतामिति प्राप्तस्य गुणस्य बाधनार्थं कित्करणमिति सिद्धान्तितत्वात्। अत एव कित्करणसामर्थ्याद् भाषायामपि क्वसुकानचौ स्त इति केषांचिदुत्प्रेक्षा नादर्तव्येति हरदत्तमाधवादिग्रन्थे स्पष्टमिति भावः"। इसी बात को सायणमाधव ने श्लोकों में इस प्रकार कहा है—

सूत्रवार्तिकभाष्येषु छान्दसावेव केवलम्।
कानच्क्वसू प्रतीयेते तेन नात्र प्रपञ्चितौ॥

केचिदाहुः क्वसोः कित्त्वाज्ज्ञापकादनुमीयते।
अस्ति प्रयोगो भाषायामित्येवं प्राज्ञमानिनः॥

तथाहि छान्दसत्वेऽस्य छन्दस्युभयथेत्यतः।
सार्वधातुकसंज्ञत्वान्ङित्त्वे सिद्धेऽतिदेशतः॥

अनुनासिकलोपः स्यात् संयोगान्तेषु धातुषु।
अन्यत्रापि लिटः कित्वे संयोगाल्लिट् किदित्यतः॥

सिद्धे कृतः ककारोऽसौ भाषायामर्थवानिति।
तदसत् तेरुरित्यादौ यथा लिटि गुणः किति॥

ऋच्छत्यृतामितीहापि तितीर्वति गुणो भवेत्।
स मा भूदिति कित्त्वस्य भाष्ये फलसमर्थनात्॥

धातुवृत्ति (तारा बुक एजेन्सी, १९८७,) पृष्ठ ४६-४७।

२७. पा० ३.२.१७१

"क्निन्" प्रत्ययों का कित्करण भी ज्ञापक है कि स्थानिवद्भाव द्वारा लिड्वद्भाव से "असंयोगल्लिट् कित्" सूत्र द्वारा "क्रि" तथा "क्निन्" प्रत्ययों का कित्त्व सिद्ध होने पर भी जो उन्हें पुनः कित् किया गया है उसका यह प्रयोजन है कि जो "ऋच्छत्यृताम्" सूत्रप्रोक्त विशेष गुण है यह भी वहाँ न हो। इसको भी रोकने के लिए यहाँ पुनः कित्करण किया गया है।[२८]

यदि यहाँ यह कहा जाए कि लिट्स्थानिक "क्वसु" प्रत्यय में "वच्", "स्वप्", "वस्" तथा "यज्" आदि धातुओं को "वचि स्वपि यजादीनां किति"[२९] से सम्प्रसारण करने के लिए उसे कित् किया गया है तो यह भी बात ठीक नहीं है। क्योंकि सम्प्रसारण सम्भव हो सकने वाली धातुओं के विषय में तो यह लिट् "असंयोगाल्लिट् कित्" इस सूत्र से ही कित् सिद्ध है। अतः उसके स्थान में होने वाला "क्वसु" भी फिर विना कित्करण किए स्वतः ही कित् अतिदिष्ट हो जाएगा। ऐसी स्थिति में सम्प्रसारण के लिए भी "क्वसु" में कित्करण अनर्थक है। ध्यातव्य है कि न्यासकार जहाँ वैदिक प्रयोगों के लिए लगाए गए "क्वसु", "कानच्" प्रत्ययों के कित्करण को "छन्दस्युभयथा" से ही अन्यथा सिद्ध हो जाने के कारण उसको उसके लौकिक होने में ज्ञापक मानते हैं वहाँ पदमंजरीकार तथा सायणमाधव आदि इन प्रत्ययों के कित्करण को "तिस्तिराणः", "तितीर्वान्" इत्यादि वैदिक प्रयोगों में ही "ऋच्छत्यृताम् इस विशेष गुण को रोकने में चरितार्थ हो जाने से उसको ज्ञापक नहीं मानते। इस तरह, इनकी दृष्टि में, यह कित्करण का सामर्थ्य न बन पाने से इनके लौकिक प्रयोग को ज्ञापित नहीं करते।

इस सन्दर्भ में प्रौढमनोरमाकार के अनुसार काशिकाकार के द्वारा "दाश्वान्साह्वान्मीढ्वांश्च"[३] इस सूत्र को लोक और वेद दोनों में साधारण रूप में प्रयोगार्ह मानना भी विचारणीय है। स्मरण रहे कि काशिकाकार ने दाश्वानादि "क्वसु" प्रत्ययान्त उक्त प्रयोगों को छन्द और भाषा में अविशेषेण निपातित माना

---

२८. काशिका भा० २ सू० ३.२.१७१, पृष्ठ ६७३—"अथ किमर्थं कित्त्वम्, यावता "असंयोगाल्लिट् कित्" इति कित्त्वं सिद्धमेव। "ऋच्छत्यृताम्" इति लिटि गुणः प्रतिषेधविषये आरभ्यते, तस्यापि बाधनार्थं कित्त्वम्"।

२९. पा० ६.१.१५

३०. वही, ६.१.१२

है।[३१] किन्तु प्रौढ़मनोरमाकार के अनुसार वृत्तिकार का यह मत उपेक्षणीय है। क्योंकि "दाश्वान्" इत्यादि प्रयोग छन्द में ही प्राचुर्य रूप में प्राप्त होते हैं। इसलिए यद्यपि वहां छन्द का कोई अधिकार नहीं है इस दृष्टि से उक्त प्रयोगों के लोक-वेद में साधारण होने से काशिकाकार भी ठीक है तथापि लक्ष्यानुरोध से अथवा प्रयोगों की उपलब्धि की दृष्टि से इसके वेदों में ही अधिकता से प्राप्त होने के कारण प्रौढमनोरमाकार का उक्त मत ही अधिक ठीक है। ऐसी स्थिति में "दाश्वान्-साह्वान्मीढ्वांश्च" उक्त सूत्र के "दाश्वान्" इत्यादि "क्वसु" प्रत्ययान्त प्रयोगों में द्वित्व, इडभाव, दीर्घ और ढत्व इन कार्यों के निपातनमात्र में उपक्षीण होने से तथा "क्वसु" के केवल छान्दस रूप में निर्णीत हो जाने के कारण काशिकाकार का इन प्रयोगों को छन्द और भाषा में मानना अयुक्त है। इसलिए वृत्तिकार का इस सूत्र से इन प्रयोगों में "क्वसु" निपातनविधान मानना भी गौरव ही है। क्योंकि यह सूत्र "क्वसु" प्रकरण में नहीं पढ़ा गया। जैसा कि न्यासरूप में कहा भी गया है कि जो थोड़े ही काम में सन्तुष्ट हो जाता है वह अनेक काम करने में समर्थ नहीं हुआ करता। फलतः द्वित्व, इडभावादि निपातित करने वाला यह सूत्र "क्वसु" रूप अधिक निपातन काम को नहीं करेगा। ऐसी स्थिति में "दाश्वान् साह्वान्मीढ्-वांश्च" यह सूत्र अनावश्यक है। इसीलिए पदपाठकार इस सूत्र को व्यर्थ मानकर "साह्वान् विश्वा अभियुजः"[३२] इस मन्त्र के पदपाठ में "साह्वान्" इस पद को "सह्वान्" इस प्रकार ह्रस्वरूप में तथा द्वित्वाभावरूप में छेद करके पढ़ते हैं[३३]

---

३१. काशिका भा० ४, सू० ६.१.१२, पृष्ठ ४६२—"दाश्वान् साह्वान्, मीढ्वान् इत्येव शब्दाश्छन्दसि भाषायां चाविशेषेण निपात्यन्ते"।

३२. ऋग्वेद, सम्पा० विश्वबन्धु, विश्वेश्वरानन्द वैदिक संस्थान, होशियारपुर, १९६४-६५, ३.११.६

३३. प्रस्तुतसूत्रस्था प्रौढमनोरमा—"अत्र प्राचा दाश्वान् साह्वान् मीढ्वांश्चेति सूत्रमुपन्यस्तम्। तच्च यद्यपि छन्दसि भाषायां चाविशेषेण वर्तते इति वृत्त्यादौ स्थितं तथापीहोपेक्षितम्" छन्दस्येव प्राचुर्येण दाश्वानित्यादि-प्रयोगाणामुपलम्भात्। उक्तसूत्रस्य द्वित्वाभावादिनिपातनमात्रोपक्षीणत्वात् क्वसोश्च छान्दसताया निर्णीतत्वात्। अनेनैव क्वसोरपि गौरवात्। यदाहुः "अल्पार्थविधिसन्तुष्टो नानेकार्थविधिक्षम" इति। अत एव हि तत्सूत्र-मनावश्यकम् तथा च पदकाराः "साह्वान् विश्वा" इति ह्रस्वंचिच्छिदु-रिति दिक्"।

अर्थात् पदविभाग के लौकिक होने से यद्यपि वहाँ "साह्वान्" ऐसा साक्षात् दीर्घ रूप में छेद करना ही उचित था तथापि, पदपाठकारों की दृष्टि में, इस सूत्र के अनावश्यक होने के कारण वैसा न करने के लिए पृषोदरादिगण का आश्रयण करते हुए उसी से ही सब इष्ट सिद्ध हो जाने से यह सूत्र सर्वथा व्यर्थ सिद्ध हो जाता है। ध्यातव्य है कि वैसे वास्तविकता यह है कि "न लक्षणेन पदकाराः अनुवर्त्याः, पदकारैर्नाम लक्षणमनुवर्त्यम्"[३४] इस न्यास के अनुसार "साह्वान" को ह्रस्व रूप में पढ़ना भ्रान्तिजन्य ही है।[३५] इस प्रकार इन प्राचीन वैयाकरणों की दृष्टि में तो "क्वसु" प्रत्यय केवल वैदिक ही है। ऐसी स्थिति में "क्वसु" के केवल वैदिक होने से फिर उपर्युक्त कवि-प्रयोग सिद्ध नहीं होते।

अब इस समस्या का एक समाधान तो यह है कि आचार्य पाणिनि के अनुसार यद्यपि "क्वसु" का प्रयोग केवल "सद्", "वस्" एवं "श्रु" से भी होता है तथापि महाकवियों द्वारा जो गतानुगतिकतया अथवा भेड़चाल से अन्य धातुओं से भी "क्वसु" प्रत्यय प्रयुक्त किया गया है, वह आपाततः अपाणिनीय होते हुए भी "निरंकुशाः कवयः" अथवा "छन्दोवत् कवयः कुर्वन्ति" इस सिद्धान्त के अनुसार मान्य हो सकता है। इसके अतिरिक्त ऐसा मानने पर यदि भाषा में उच्छृंखलता बढ़ने की सम्भावना हो तो इन प्रयोगों को सुसंगत बनाने के लिए अथवा "क्वसु" प्रत्यय के वैदिकत्व एवं लौकिकत्व दोनों को सुसंगत बनाने के लिए भाष्यकार के वचन को भी प्रमाण माना जा सकता है। क्योंकि भाष्यकार पाणिनीय होते भी स्वयं पाणिनि से भी अधिक प्रामाणिकतम माने जाते हैं।[३६] इस सन्दर्भ में भाष्यकार ने "विभाषापूर्वाह्णापराह्णाभ्याम्"[३७] इस सूत्र के भाष्य में "पपुषः आगतं

---

३४. महा० भा० १ सू० १.१.४७

३५. प्रस्तुत सूत्रस्थ शब्दरत्न—"दिगर्थस्तु पदविभागस्यापि लौकिकत्वात्तत्र दीर्घस्यौचित्येऽपि तदभावाय पृषोदरादित्वस्यावश्यकत्वेन तेनैव सर्वसिद्धाविदं व्यर्थमिति। वस्तुतो न लक्षणेन पदकारा अनुवर्त्या इति न्यायेन तथा पदपाठो भ्रान्त्यैवेति बोध्यम्"।

३६. वै० सि० कौ०, भाग १, सू० १२२, पृष्ठ २२३, "यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्"।

३७. पा० ४.३.२४

पपिवद्रूप्यम्" ऐसा प्रयोग किया है। यहाँ "पपुषः" यह "क्वसु" प्रत्ययान्त "पपिवस्" शब्द का पंचमी विभक्ति का रूप है तथा साथ ही उक्त "पपिवद्रूप्यम्" यह प्रयोग वैदिक न होकर लौकिक है। इस ज्ञापक से कुछ वैयाकरण कहीं-कहीं लोक में भी "क्वसु" प्रत्यय के साधुत्व को स्वीकार कर लेते हैं तथा उत्तरसूत्रपठित "सद्" आदि धातुओं को उपलक्षणरूप में उदाहरणमात्र मानते हैं। यह भाष्यकार पतंजलि का ही प्रामाण्य है जो इनके कथन से "क्वसु" प्रत्यय लोक में भी प्रयुक्त हो सकता है अन्यथा प्रथम मुनि पाणिनि के अनुसार तो यह "क्वसु" प्रत्यय छन्दोमात्रगोचर होना चाहिए। स्पष्ट है कि उस स्थिति में तो कालिदास के उपर्युक्त प्रयोग असाधु ही मानने पड़ेंगे। किन्तु भाष्यकार के वचन प्रामाण्य से उक्त कवि प्रयोग साधु ही माने जाते हैं। इस प्रकार "क्वसु" के लौकिकत्व को लेकर उपस्थित होने वाला हरदत्तोक्त भाष्यविरोध स्वयं भाष्यकार के द्वारा ही परिहृत हो जाता है। हाँ, उक्त भाष्यप्रामाण्य के आधार पर ही यहाँ यह कल्पना अवश्य की जा सकती है कि संयोगान्त धातुओं से परे "क्वसु" छन्द में ही होता है तथा "कानच्" तो सभी प्रकार के संयोगान्त-असंयोगान्त धातुओं से सर्वथा छन्द में ही होता है। परन्तु यह "क्वसु" संयोगान्त से भिन्न अन्य धातुओं से कहीं वेद में होता था तथा कहीं लोक में भी।[३८] काशिकाकार के द्वारा "दाश्वान्साह्वान्मीढ्वांश्च" सूत्रप्रोक्त "दाश्वान्" इत्यादि "क्वसु" प्रत्ययान्त प्रयोगों को छन्दस् और भाषा में अविशेषेण प्रयोगार्ह मानना भी इस विषय में तात्पर्यग्राहक है। सम्भवतः इसीलिए केवल लौकिक शब्दों के व्याकरण चान्द्रव्याकरण तथा जैनेन्द्र व्याकरण की महावृत्ति क्रमशः "लिटः क्वसुर्वा" तथा "क्वसुकानचौ सर्वधुभ्य इत्येके"[३९] ऐसा कहकर

---

३८. बृहच्छब्देन्दुशेखर, सीतारामशास्त्री, वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, १९६०, भा० ३ सू० ३०९५, पृष्ठ २०६५, "केचित्तु विभाषा पूर्वाह्णेति सूत्रे पपुष आगतं पपिवद्रूप्यमिति भाष्ये लौकिकविग्रहवाक्येऽपि क्वसुप्रयोगदर्शनात् क्वचिल्लोकेऽपि नोक्तप्रयोगेषु दोषः। उक्तभाष्य-प्रामाण्यात् "संयोगान्तेभ्यः परं छन्दस्येवेति कल्प्यम्। कानच्च छन्दस्येव। उत्तरसूत्रन्तु तेभ्योऽन्यत्र क्वचिदेवेत्यर्थज्ञापनार्थमित्याहुः"।

३९. क. चान्द्रव्याकरण, सम्पा० के० सी० चैटर्जी, डेक्कन कालेज, पूना, सू० सं० १.२.७४

ख. जैनेन्द्र महावृत्ति, सम्पा० शम्भुनाथ त्रिपाठी, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, १९५६, सू० सं० २.२.८८, पृष्ठ १११

"क्वसु" को लोक में प्रयोग योग्य घोषित किया गया है। तभी गतानुगतिकता न्याय के आधार पर पठित भट्टोजिदीक्षित का "कवयस्तु बहुलं प्रयुञ्जते" यह कथन सुसंगत होता है।

अथवा यहाँ यह भी कहा जा सकता है कि कालिदास वैदिक प्रयोगों को प्रयुक्त करने में भी पर्याप्त अभिरुचि रखते थे जैसा कि प्रस्तुत "क्वसु" प्रत्ययान्त शब्दों के अतिरिक्त इन्होंने "गिरिश" तथा 'त्रियम्बक" या 'त्र्यम्बक" आदि अनेक वैदिक शब्दों का भी अनेकत्र प्रयोग करके दिखाया है।[४०] अभिज्ञानशाकुन्तल में तो इन्होंने एक स्थान पर त्रिष्टुप् इस वैदिक छन्द का भी साक्षात् प्रयोग किया है।[४१] इससे इनका वैदिक पद्धति या वैदिक विधानों के प्रति आकर्षण या आदर सूचित होता है। इसी प्रकार कालिदास ने "ऊचीवान्" यह एक और प्रयोग किया है।[४२] यहाँ "वच्" धातु से "क्वसु" प्रत्यय हुआ है किन्तु पाणिनिव्याकरण की प्रक्रिया को देखते हुए यह प्रयोग ठीक नहीं है क्योंकि पाणिनिव्याकरण में "वच्" धातु से लोक में केवल "कानच्" प्रत्यय का ही प्रयोग निपातित रूप में न्याय्य होगा और वह भी तब जबकि वह "वच्" धातु "अनु" उपसर्ग पूर्वक हो, तद् यथा— "अनूचानः"।[४३] इससे भी कालिदास का वैदिक प्रयोगों के प्रति आकर्षण स्पष्ट सिद्ध होता है।

---

४०. क. रघुवंश १६.५१, पृष्ठ २३२ "दग्ध्वाऽपिदेहं गिरिशेन रोषात्"।
ख. कुमारसम्भव १.५९, पृष्ठ ५१, "शुश्रूषमाणां गिरिशोऽनुमेने"।
ग वही, १.६०, पृष्ठ ५१, "गिरिशमुपचचार प्रत्यहं सा सुकेशी"।
घ. वही, ३.६५, पृष्ठ ६३, "अथोपनिन्ये गिरिशाय गौरी"।
ङ. कुमारसम्भव, ३.४४, पृष्ठ ६१, "त्रयम्बकं संयमिनं ददर्श"।
च. वही, ३.६१, पृष्ठ ६२, "व्यकीर्यत त्र्यम्बकपादमूले"।

४१. अभिज्ञानशाकुन्तल, अंक ४, श्लोक सं० ८, पृष्ठ ४८६,
"अमी वेदिं परितः क्लृप्तधिष्ण्या समिद्वन्तः प्रान्तसंस्तीर्णदर्भाः।
अपघ्नन्तो दुरितं हव्यगन्धैर्वैतानास्त्वां वह्नयः पावयन्तु॥"

४२. रघुवंश १६.८६, पृष्ठ २३५, "इत्यूचिवानुपहृताभरणः क्षितीशम्"।
कुमारसम्भव ६.६४, पृष्ठ ८१, "इत्यूचिवांस्तमेवार्थम्"।

४३. द्र० पा० ३.२.१०९, "उपेयिवाननाश्वाननूचानश्च"। कालिदास ने इसका भी यथास्थान प्रयोग किया है। तद्यथा—"इदमूचुरनूचानाः"। कुमारसम्भव ६.१५, पृष्ठ ७७।

ऐसी स्थिति में फिर यास्क के प्रामाण्य से भी ये सभी शब्द साधु सिद्ध हो जाते हैं। क्योंकि यास्क के अनुसार छान्दस शब्दों का लोक में और लौकिक शब्दों का छन्द में प्रयोग होना कोई दोषावह नहीं है जैसे कि वैदिक "घृ" धातु से बना हुआ "घृत" शब्द लोक में भी प्रयुक्त होता ही है।[४४] इस तरह यास्काचार्य को प्रामाण्य मानते हुए जब इस वैदिक "क्वसु" प्रत्यय को लोक में भी प्रयुक्त मान लिया जाएगा तो फिर कालिदासीय उक्त प्रयोगों में कोई समस्या नहीं रहती।

---

४४. निरुक्त, सम्पा० डॉ० कपिलदेवशास्त्री, साहित्य भण्डार, मेरठ, १९८६, द्वितीय अध्याय, प्रथम पाद, पृष्ठ १७८, "अथापि भाषिकेभ्यो धातुभ्यो नैगमाः कृतो भाष्यन्ते—दमूना क्षेत्रसाधा इति। अथापि नैगमेभ्यो भाषिकाः- उष्णम्, घृतम् इति।"

रामायण की ऐतिहासिकता एवं तिथि : एक पुरातात्त्विक विवेचन

कृष्ण कुमार
चन्देरी (मध्य प्रदेश)

The author in this paper has tried to identify the OCP/ Copper Hoard Culture of Gangetic Valley with the post-Ṛgvedic Āryan and *Rāmāyaṇa* Culture as belonging to 1500 Century B. C. which also conforms to the ancient Indian tradition and Indian Mind.

वाल्मीकि रामायण विश्व साहित्य का प्राचीनतम महाकाव्य है । पुरातात्त्विक साक्ष्यों के आधार पर रामायण कालीन घटनाओं की ऐतिहासिकता प्रमाणित करना अथवा उनकी तिथि निर्धारित करना एक अत्यन्त जटिल समस्या है । यद्यपि प्रोफेसर एच० डी० साँकलिया एवं प्रोफेसर बी० बी० लाल ने रामायण कालीन पुरातात्त्विक अवशेषों को खोजने तथा रामायण कालीन घटना की तिथि निर्धारित करने का साहसिक प्रयास किया था, किन्तु अधिकांश विद्वान उनके निष्कर्षों से सहमत नहीं हैं । इस संक्षिप्त लेख में रामायण कालीन पुरातात्त्विक अवशेषों की पहचान करने, उनके आधार पर रामायण की ऐतिहासिकता प्रमाणित करने तथा रामायण कालीन घटना की तिथि निर्धारित करने का एक मौलिक प्रयास किया गया है ।

यह सर्वविदित है कि कोशल नरेश दशरथ का राज्य आधुनिक उत्तर-प्रदेश में था, जिसकी राजधानी अयोध्या थी । इससे स्पष्ट है कि रामायण कालीन संस्कृति मुख्यतः गंगा घाटी के पश्चिमी भाग में पल्लवित हुई थी । दशरथ पुत्र भगवान राम को उनकी सौतेली माँ कैकेयी की दुरभिसन्धि के फलस्वरूप भाई लक्ष्मण व पत्नी सीता के साथ चौदह वर्ष के वनवास पर दक्षिण भारत की यात्रा करनी पड़ी ।

परिस्थितिवश वहाँ उन्होंने वानर एवं रीछ नामक जन-जातियों के सहयोग से लङ्काधिपति राक्षसनरेश रावण को युद्ध में पराजित किया। इस प्रकार दक्षिण भारत व लङ्का को विजित कर भगवान राम ने सर्व प्रथम सुदूर दक्षिण में आर्य संस्कृति के प्रसार का मार्ग प्रशस्त किया।

यद्यपि भगवान राम का अयोध्या से लङ्का तक यात्रा-मार्ग सुनिश्चित करना अति कठिन कार्य है, किन्तु परम्परागत रूप से प्रसिद्ध विभिन्न रामायण कालीन स्थलों तथा एफ० ई० पार्जिटर[१] प्रभृति विद्वानों के अनुमान के आधार पर हम कह सकते हैं कि भगवान् राम व उनके सहयोगियों ने अयोध्या से चित्रकूट तक की यात्रा शृङ्गवेरपुर तथा भारद्वाज आश्रम (प्रयाग) होते हुए की थी। इस अवधि में उन्होंने उत्तर-प्रदेश के फैजाबाद, सुल्तानपुर, प्रतापगढ़, इलाहावाद व बाँदा जनपदों को पार किया था। चित्रकूट से आगे उन्होंने मध्य-प्रदेष के पन्ना, दमोह, सागर, रायसेन, भोपाल, इन्दौर व खरगोन जनपदों में विचरण करते हुए नर्मदा पार की। तत्पश्चात् महाराष्ट्र के जलगाँव, औरङ्गावाद व नासिक जनपदों की यात्रा करते हुए वे पञ्चवटी (आधुनिक नासिक) पहुँचे।

पञ्चवटी में रावण द्वारा सीताहरण के पश्चात् भगवान् राम व लक्ष्मण ने गोदावरी पार कर महाराष्ट्र के नासिक, पूना, अहमद नगर एवं शोलापुर जनपदों तथा कर्नाटक के गुलवर्मा व रायचूर जनपदों की यात्रा की। भीमा व कृष्णा नदियों को पार कर वे रायचूर जनपद में पम्पासर व ऋष्यमूक पर्वत पहुँचे। तत्पश्चात् तुङ्गभद्रा पार कर वे कर्नाटक के बेलारी जनपद में किष्किन्धा पहुँचे। वहाँ वानरराज सुग्रीव की सहायता से एक शक्तिशाली सेना संगठित कर भगवान् राम ने सेना सहित आन्ध्र प्रदेश के अनन्तपुर तथा कर्नाटक के चित्रदुर्ग तुमकुर, मड्या व मैसूर जनपदों की यात्रा करते हुए कावेरी व उसकी सहायक नदियों को पार किया। तत्पश्चात् नीलगिरि, अनामलाई तथा कर्दमम पर्वत श्रेणियों के पार्श्व भाग से केरल व तामिलनाडु की यात्रा करते हुए वे रामेश्वरम् पहुँचे। उक्त विवरण से स्पष्ट है कि भगवान् राम ने अयोध्या से लङ्का तक की यात्रा अनेक चरणों में दक्कन पठार के पश्चिमी भाग होकर पूर्ण की थी। क्योंकि भौगोलिक कारणवश दक्कन पठार के पूर्वी भाग से यात्रा करना निरापद न था।

---

१. एफ० ई० पार्जिटर, ऐंशिएंट इण्डियन हिस्टारिकल ट्रैडिशन्स, लन्दन, १९२२, पृ० २७८।

स्वातन्त्र्योत्तर भारत में हुए विस्तृत पुरातात्त्विक सर्वेक्षणों व उत्खननों द्वारा सरस्वती तथा गंगा घाटी में एक ताम्रयुगीन संस्कृति प्रकाश में आई है। पुराविदों ने इसका नामकरण 'गेरुए मृद्भाण्ड संस्कृति' (आकर कलर्ड पाटरी कल्चर) अथवा 'ताम्र निधि संस्कृति' ('कापर होर्ड कल्चर') किया है। उत्तर प्रदेश के इटावा जनपद में सईपई नामक स्थान पर हुए पुरातात्त्विक उत्खननों द्वारा यह सिद्ध हो चुका है कि 'गेरुए मृद्भाण्ड' तथा 'ताम्रनिधि' एक ही संस्कृति के दो स्वरूप हैं।[२] इस संस्कृति का विस्तार उत्तर-पश्चिम में भदला (पंजाब) से पूर्व में परीहती (पश्चिम बंगाल तक तथा दक्षिण में कौसाम्बी (उत्तर प्रदेश) तक था।[३] उत्तर प्रदेश इस संस्कृति का केन्द्र था जहाँ इसके प्रमुख स्थल हस्तिनापुर, बिसौली, राजापुर परसू, बहादराबाद, कीरतपुर, लाल किला, दौलतपुर, अतरंजीखेड़ा, जखेड़ा, सईपई, अहिच्छत्र, बहरिया, परियर, बिहूर, शृङ्गवेरपुर, कौसाम्बी, मीरापट्टी[४] आदि हैं। यद्यपि पुरातात्त्विक उत्खननों द्वारा गेरुए मृद्भाण्ड सदृश मिट्टी के बर्तन गंगा घाटी से बाहर कायथा, महेश्वर, नवदाटोली (मध्य प्रदेश), नासिक व जोरवे (महाराष्ट्र) तथा स्वात घाटी (उत्तर-पश्चिम पाकिस्तान) आदि से भी मिले हैं, किन्तु विद्वानों के मतानुसार उनकी पहचान संदिग्ध है।[५]

गेरुए मृद्भाण्ड की संस्कृति एक ग्राम्य संस्कृति थी, जिसका विस्तार गंगा व उसकी सहायक नदियों द्वारा पश्चिम से पूर्व की ओर हुआ था। इस संस्कृति के लोग नदी तटों पर स्थित ग्रामों में निवास करते थे। उनके घर मिट्टी व घास-फूस निर्मित थे। पश्चिमी उत्तर-प्रदेश में कहीं-कहीं कच्ची व पकी ईंटों का भी न्यून मात्रा में उपयोग होता था। पशु पालन व कृषि उनकी आजीविका के प्रमुख साधन थे। वे

---

२. बी० बी० लाल, 'ए नोट आन एक्सकेवेशंस ऐट सईपई', पुरातत्त्व, ५, १९७१-७२, पृ० ४६-४९।

३. कृष्ण कुमार, 'द ओरिजिन एण्ड एक्सपेंशन आफ द आकर कलर्ड पाटरी: ऐन असेसमेंट', पाञ्चाल, ३, १९९०, पृ० ३।

४. कृष्ण कुमार 'द कॉपर होर्ड/ओ० सी० पी० कल्चर इन द मिड गंगा वैली: ऐन अपरेजल इन द लाइट आफ न्यू डिस्कवरीज़', इण्डियन आर्क्यालाजीकल हेरिटेज (श्री के० वी० सौन्दरराजन फेलिसिटेशन वाल्यूम) सम्पादक डॉ० सी० मार्गबन्धु आदि, दिल्ली, १९९१, पृ० १५७।

५. कृष्ण कुमार, १९९०, वही, पृ० ३।

गाय, बैल, भैंस, बकरी, भेड़, सुअर, घोड़ा व कुत्ता पालते थे। चीता, मृग, नीलगाय व मछली का शिकार भी करते थे। वे जौ, चना, धान, खेसारी, तिल व कपास की खेती करते थे। आम, महुआ व बेर खाते थे। वे न केवल ताम्र ('अयस्') से परिचित थे, वरन् प्रचुर मात्रा में विभिन्न प्रकार के ताम्र उपकरण, जैसे कुल्हाड़ी, फरसा, सब्बर, छेनी, भाला, बरछा, तलवार, छल्ला, मानवाकृति (इन्द्र की प्रतिमा) आदि का निर्माण भी करते थे तथा उन पर विभिन्न प्रकार के शुभ प्रतीक, जैसे मत्स्य, नन्दी, त्रिशूल, स्वस्तिक आदि उत्कीर्ण करते थे। विभिन्न आयुधों पर १ से १६ तक गोल चिह्नों के अंकन से ऐसा प्रतीत होता है कि उनके निर्माता सामान्य गणित से भी परिचित थे।

'गेरुए मृद्भाण्ड संस्कृति' के लोग ताँबे के छल्लों, अर्धमूल्यवान् पाषाण व पको मिट्टी के मनकों, चाँदी की गोमुखाकृतियों (काऊ हेड्स) व गोल चकियों ('डिस्क्स') का उपयोग आभूषण की भाँति करते थे। स्त्रियाँ अस्थि निर्मित सलाइयों ('सलाली') का उपयोग केश विन्यास एवं नेत्रों में सुरमा लगाने हेतु करती थीं। पकी मिट्टी के झाँवों ('टेराकोटा स्किन रबर्स') का उपयोग स्नान के समय शरीर की सफाई हेतु होता था। बच्चे पकी मिट्टी की खिलौना गाड़ियों, गोलियों व मृद् भाण्ड के गोल ठीकरों से खेलते थे। वयस्क पकी मिट्टी की गोटों से चौपड़ खेलते थे।

यद्यपि आर्थिक दृष्टि से वे स्वावलम्बी थे, किन्तु कुछ वस्तुएं वे बाहर से आयात भी करते थे। वे राजस्थान, हरियाणा, बिहार, बंगाल व उड़ीसा की खानों से ताँबा प्राप्त करते थे। दक्षिण भारत में कोलार व अनन्तपुर की खानों से सम्भवतः चाँदी लाते थे। पत्थर के बाट, तथा सेलखड़ी (सेलम) व कार्नेलियन पत्थर के मनके वे हड़प्पा संस्कृति से आयात करते थे। सूक्ष्म आकार के पाषाण फलक ('ब्लेड्स') राजस्थान, मध्य प्रदेश, बिहार, बंगाल व उड़ीसा की ताम्राश्म ('चालकोलिथिक') संस्कृतियों से प्राप्त करते थे। वे सम्भवतः ताँबा निर्मित वस्तुएँ, लकड़ी, चमड़ा, ऊन, कपास, अन्न, शहद आदि निर्यात करते थे। यद्यपि उनका व्यापार साधारणतः विनिमय ('बार्टर') पर आधारित था, किन्तु बड़े सौदों के लिए वे सम्भवतः ताँबे के छल्लों व चाँदी की गोमुखाकृतियों (निष्क) व गोल चकियों ('रुक्म') का उपयोग धन ('अनस्टाम्प्ड मेटलिक करेंसी') स्वरूप भी करते थे।[६] वे सम्भवतः दो पहियों

---

६. कृष्ण कुमार, 'द सिल्वर प्लेट्स आफ द गुंगेरिया होर्डः देअर मानेटरी

वाली बैल गाड़ियों तथा चार पहिये वाले रथों व नावों का उपयोग यात्रा तथा व्यापार हेतु करते थे।

वे ताम्र निर्मित मानवाकृतियों (इन्द्र की प्रतिमाओं), पकी मिट्टी से निर्मित पृथ्वी (अदिति), द्यौस् (आकाश) व वृषभ की मूर्तियों की पूजा करते थे। वे सम्भवतः पकी मिट्टी के पहियों व पकी मिट्टी व चाँदी निर्मित गोल चकियों ('डिस्क्स') का उपयोग सूर्योपासना हेतु एवं[७] पकी मिट्टी निर्मित अर्धचन्द्र का उपयोग चन्द्रोपासना हेतु करते थे। कतिपय मृद्भाण्डों, जैसे आधारयुक्त प्याला ('डिश आन स्टैण्ड') प्रणाली युक्त कटोरा व लोटा ('स्पाउटेड वेसेल्स') और लघु आकार के बर्तनों का उपयोग सम्भवतः धार्मिक कर्मकाण्डों में होता था। वे अग्नि पूजा (यज्ञ) व पशु बलि भी करते थे। यज्ञ अथवा पूजा के समय वे चीड़ की लकड़ी सुगंध हेतु जलाते थे। वे सम्भवतः शवों का अग्निदाह करते थे।

'गेरुए मृद् भाण्ड संस्कृति' की उत्पत्ति सरस्वती घाटी में 'ह्रासोन्मुख सिसवाल मृद्भाण्ड संस्कृति' ('डिजनरेट सिसवाल वेयर कल्चर') से हुआ था। वहाँ से इस संस्कृति का प्रसार धीरे-धीरे सम्पूर्ण गंगाघाटी में हो गया। इस संस्कृति का अवसान सम्भवतः किसी प्रचण्ड जलप्लावन अथवा भीषण वर्षा के कारण हुआ था। यद्यपि 'कार्बन-१४ तिथियों' ('सी-१४ डेट्स') के अभाव में इस संस्कृति का निश्चित रूप से काल निर्धारण करना सम्भव नहीं है, किन्तु उत्तर प्रदेश में झिझाना, नसीरपुर, अतरंजीखेड़ा, लालकिला व शृंगवेरपुर से प्राप्त 'थर्मोलुमिनिसेन्स तिथियों' के आधार पर इसका समय लगभग २००० ई० पू० से १००० ई० पू० तक निश्चित कर सकते हैं।[८]

सिग्नीफिकेंस', जर्नल आफ द इकानामिक एण्ड सोशल हिस्ट्री आफ द ओरिएंट (लाइडेन, द नेदरलैण्डस) में प्रकाशनाधीन।

७. कृष्ण कुमार, 'आइडोलेटरी इन द रिगवैदिक एजः सम लिटरेरी एण्ड आरक्यालाजीकल इवीडेंस', आरकिव ओरिएंटालनी (प्राहा अकादेमिआ, चेकोस्लोवकिया), ५६, २, १९८८, पृ० ११०-११३; 'रेलीजन एण्ड ऑथरशिप आफ द कापरहोर्ड/ओ० सी० पी० कल्चर', आरक्यालाजी एण्ड आर्ट (श्री कृष्ण देव फेलीसिटेशन वाल्यूम) सम्पादक डॉ० सी० पी० सिन्हा, दिल्ली, १९९०, पृ० ९७-१००।

८. बी० बी० लाल, १९७१-७२, वही, पृ० ४८-४९; बी० बी० लाल एण्ड के०

यद्यपि 'गेरुए मृद् भाण्ड' मुख्यतः सरस्वती व गंगाघाटी में मिलते हैं किन्तु 'ताम्रनिधियाँ' हरियाणा, उत्तर प्रदेश, मध्य प्रदेश, बिहार, पश्चिम बंगाल व उड़ीसा में बहुतायत से मिली हैं। कतिपय ताम्रनिधि आयुध, जैसे मूठदार तलवारें ('ऐन्टेना शोर्ड'), छुरे व चाकू आदि मध्य प्रदेश, गुजरात, महाराष्ट्र, कर्नाटक, केरल व तामिलनाडु राज्यों में भी यत्र-तत्र मिले हैं। पूर्वी भारत में 'गेरुए मृद् भाण्डों' का अपेक्षाकृत अभाव तथा 'ताम्रनिधियों' का बाहुल्य यह सिद्ध करता है कि 'गेरुये मृद्-भाण्ड संस्कृति' के पोषक छोटा नागपुर पठार में मुख्यतः ताम्र तथा अन्य खनिज पदार्थों की खोज में गये थे। इसी प्रकार दक्कन पठार में गेरुए मृद् भाण्डों का अभाव व मूठदार तलवारों, छुरों वा चाकुओं आदि की यत्र-तत्र उपलब्धि से ऐसा प्रतीत होता है कि 'गेरुए मृद् भाण्ड संस्कृति' के पोषक दक्षिण भारत में किसी सैन्य अभियान पर गये थे।[९]

रीढ़दार फलक व मूठ के नीचे कीड़े सदृश दो नुकीले भाग ताम्रनिधि की मूठदार तलवारों ('ऐन्टेना शोर्ड') की दो प्रमुख विशेषताएँ हैं। इन तलवारों का उपयोग निस्सन्देह युद्ध में होता था। भारत में इस प्रकार की तलवारें रेवाड़ी (हरियाणा), चन्दौसी, फतेहगढ़, शिवराजपुर, बिठूर, कानपुर उन्नाव व शाहाबाद (उत्तर प्रदेश), पाटन व मोढ़ेरा (गुजरात), कल्लूर कर्नाटक), मूंगलार टी स्टेट (केरल) तथा शाविनीपट्टी (तामिलनाडु) से प्राप्त हुई हैं। इसके अतिरिक्त कनकासा (गुजरात) से मूठदार छुरा, चान्दोली (महाराष्ट्र) से मूठदार चाकू व नवदाटोली (मध्य प्रदेश) से प्राप्त रीढ़दार तलवार का एक फलक-खण्ड भी उल्लेखनीय हैं।[१०] उक्त आयुधों के भौगोलिक विस्तार से स्पष्ट है कि यद्यपि मूठदार तलवारें (ऐन्टेना शोर्ड') मुख्यतः गंगाघाटी में मिलती हैं, किन्तु यदा-कदा वे दक्षिण भारत में भी मिलती हैं। इन आयुधों का उत्तर से दक्षिण की ओर प्रसार दक्कन पठार के पश्चिमी भाग से हुआ था। इनका विस्तार-मार्ग आधुनिक उत्तर प्रदेश, मध्य प्रदेश, महाराष्ट्र, आन्ध्र प्रदेश, कर्नाटक, केरल व तामिलनाडु राज्यों से होकर जाता है।

एन० दीक्षित, 'श्रृंगवेरपुरः ए की-साइट फार द प्रोटोहिस्ट्री एण्ड अर्ली हिस्ट्री आफ सेन्ट्रल गंगा वैली', पुरातत्त्व, १०, १९७८-७९, पृ० ६।

९. कृष्ण कुमार, १९९०, वही, पृ० ४।

१०. पाल यूले, मेटल वर्क्स आफ द ब्रांज एज इन इण्डिया, म्यूनिख्, जर्मनी, १९८५।

यह उल्लेखनीय है कि रामायण में तलवार, छुरा व चाकू हेतु 'निस्त्रिंश', 'असि', 'खड्ग', 'कृपाण' आदि शब्द प्रयुक्त हुए हैं। उक्त आयुधों के प्रयोग सम्बन्धी अनेक संदर्भ महाकाव्य में उपलब्ध हैं। उदाहरणस्वरूप भगवान् राम द्वारा ताड़का वध करने पर विश्वामित्र जी ने उन्हें सर्वोत्तम 'असि' पुरस्कार स्वरूप दिया था। अयोध्या से वनगमन पूर्व भगवान् राम ने लक्ष्मण को आदेश दिया कि वह जनक से दहेज में प्राप्त समस्त आयुधों (जिनमें स्वर्ण मण्डित दो 'खड्ग' भी सम्मलित थे) को साथ ले चलें। श्रृंगवेरपुर में नौकारोहण के पूर्व भगवान् राम व लक्ष्मण ने तलवारें धारण की थी। सरभंग आश्रम जाते समय दोनों राजकुमारों ने अपने 'खड्गों' से विराध का वध किया था। अगस्त्य मुनि द्वारा भगवान् राम को भेंट स्वरूप दिये गये दिव्यास्त्रों में एक स्वर्ण मण्डित मुठियादार 'असि' भी थी। पञ्चवटी में लक्ष्मण ने सूर्पणखा की नाक अपने 'खड्ग' से काटी थी। तदुपरान्त उन्होंने अयोमुख को तलवार से दण्डित किया था। रावण के आग्रह पर पञ्चवटी प्रस्थान से पूर्व मारीचि ने धनुषबाण व 'असि' धारी भगवान् राम के तेजस्वी स्वरूप का स्मरण किया था। मृगरूपी मारीचि का पीछा करने से पूर्व भगवान् राम ने स्वर्ण मण्डित मूठदार 'असि' धारण की थी कबन्ध द्वारा भगवान् राम व लक्ष्मण को पकड़ते समय दोनों राजपुत्र धनुषबाण व 'असि' धारण किये हुए थे। उनकी स्वर्ण मण्डित लम्बी तलवारों ने हनुमान् जी का भी ध्यान आकर्षित किया था। रावण ने अपने 'खड्ग' से जटायु को घायल किया था। रावण के सेनापति खर एवं उसके सैनिक भी तलवारों का उपयोग समान रूप से करते थे। रामायण सम्बन्धी विभिन्न दृश्यों में तलवार का अंकन देवगढ़ (उत्तर प्रदेश), एलोरा (महाराष्ट्र), अमृतपुर (कर्नाटक), व परमबनन (पश्चिम जावा) के अतिरिक्त भारत व दक्षिण-पूर्व एशिया के विभिन्न भागों की मूर्तिकला में भी उपलब्ध है। कलात्मक दृष्टि से इन मूर्तियों का कालनिर्धारण लगभग छठी व १२ वीं शती ई० के मध्य करना सम्भव है।[११]

रामायण में उल्लिखित तलवारों, छुरों व चाकुओं की पहचान 'गेरुए मृद् भाण्ड/ताम्रनिधि संस्कृति' की मूठदार तलवारों, छुरों व चाकुओं से करना निम्नलिखित कारणों से सम्भव है :—(१) रामायण संस्कृत साहित्य का प्राचीनतम महाकाव्य है, जिसकी रचना महर्षि वाल्मीकि द्वारा लगभग छठी शती ई० पू० गंगा-घाटी में हुई थी। गेरुए मृद् भाण्ड/ताम्रनिधि संस्कृति, जिसका काल लगभग २०००

---

११. पी० बनर्जी, राम इन लिटरेचर, आर्ट एण्ड थॉट, दिल्ली, १९८३, छायाचित्र, सं० ९८ ए, ११५ ए, १२९, १७२।

ई० पू० से लगभग १००० ई० पू० तक है, गंगा घाटी की प्राचीनतम ताम्रयुगीन संस्कृति है। (२) गंगा घाटी की अन्य किसी भी प्राचीन संस्कृति में इस प्रकार की लम्बी व मूठदार तलवारें, छुरे व चाकू, जिनका रामायण में उल्लेख है, अभी तक नहीं मिले हैं। (३) भगवान राम का अयोध्या (उत्तर प्रदेश) से रामेश्वरम् (तामिलनाडु) तक का यात्रा-मार्ग व 'गेरुए मृद् भाण्ड/ताम्रनिधि संस्कृति' के मूठदार आयुधों का बिठूर (उत्तर प्रदेश) से शाविनीपट्टी (तामिलनाडु) तक विस्तार-मार्ग आश्चर्यजनक ढंग से लगभग एक ही है। यह मार्ग दक्कन पठार के पश्चिमी भाग से हो कर जाता है। (४) साहित्यिक साक्ष्यों के आधार पर प्रोफेसर ए० डी० पुसालकर तथा प्रोफेसर ए० के० मजूमदार के मतानुसार रामायण कालीन घटना की तिथि क्रमशः १९५०[12] ई० पू० व १४५०[13] ई० पू० है। आश्चर्यजनक ढंग से उक्त दोनों तिथियों का साम्य गंगा घाटी की गेरुए मृद् भाण्ड/ताम्रनिधि संस्कृति की तिथि (लगभग २००० ई० पू०—१००० ई० पू०) से होता है। अतएव भारतीय प्रायदीप से प्राप्त गेरुए मृद् भाण्ड/ताम्रनिधि संस्कृति' की मूठदार तलवारों छुरों व चाकुओं की पहचान भगवान राम द्वारा राक्षस नरेश रावण के विरुद्ध छेड़े गये सैनिक अभियान में प्रयुक्त आयुधों से करना सम्भव है।

ताम्रनिधि आयुधों में मूठदार तलवारों, छुरों व चाकुओं के अतिरिक्त कुठार ('शोल्डर्ड ऐक्स') व परशु ('बैटल ऐक्स') भी उल्लेखनीय हैं। उक्त दोनों प्रकार के आयुध उत्तर प्रदेश में बहादराबाद, खेरी मानपुर, गंधौली, नसीरपुर, सरथौली, नकरहिया राजपुर परशु, इन्दिलापुर, मदनपुर, ढाका, इटावा, परियर, बिठूर, कानपुर, उन्नाव, शाहाबाद, हस्वा, मीरापट्टी, बलुआ आदि के अतिरिक्त देश के अन्य भागों से भी प्राप्त हुए हैं।[14] रामायण में 'कुठार' व 'परशु' दोनों का उल्लेख है। इनका उपयोग भगवान् राम के ज्येष्ठ समकालीन, जमदग्नि-पुत्र भगवान् परशुराम द्वारा क्षत्रिय संहार हेतु प्रायः किया जाता था। इस प्रकार के कुठार व परशु अन्य किसी भी प्राचीन संस्कृति में अभी तक उपलब्ध नहीं हैं। अत एव गेरुए

---

१२. ए० डी० पुसालकर, 'ट्रेडीशनल हिस्ट्री फ्राम द अर्लिएस्ट टाइम्स टू द ऐक्सेसन आफ परीक्षित', वैदिक एज, सम्पादक आ० सी० मजूमदार, बम्बई, १९६५, पृ० २७३-२७४।

१३ ए० के० मजूमदार, द हिन्दू हिस्ट्री, ढाका, १९२०, पृ० ६०।

१४. पाल यूले, १९८५, वही।

मृद् भाण्ड/ताम्रनिधि संस्कृति' के कुठार व परशु की पहचान भगवान परशुराम के प्रिय आयुधों से करना उचित होगा।

यद्यपि 'गेरुए मृद् भाण्ड ताम्रनिधि संस्कृति' का अन्त किसी जलप्लावन अथवा भीषण वर्षा से होने के कारण इसके अवशेष समस्त रामायण कालीन स्थलों पर नहीं मिले हैं, किन्तु यह उल्लेखनीय है कि 'गेरुए मृद् भाण्ड' उत्तर प्रदेश में परियर, बिठूर, व शृंगवेरपुर तथा महाराष्ट्र में नासिक से मिले हैं। उक्त चारों स्थलों का रामायण की कथा से घनिष्ठ सम्बन्ध है। 'गेरुए मृद् भाण्ड' के अतिरिक्त बिठूर से 'ताम्रनिधि' की एक मूठदार तलवार भी मिली है। यह सर्व विदित है कि परियर में लक्ष्मण ने राम के आदेशानुसार सीता को वन में ला कर छोड़ा था। बिठूर में वाल्मीकि आश्रम था और वहीं अश्वमेध के घोड़े पर अधिकार के प्रश्न पर भगवान राम की सेना का लवकुश से युद्ध हुआ था। शृंगवेरपुर में भगवान् राम ने वनगमन के समय लक्ष्मण व सीता सहित नाव द्वारा गंगा पार की थी। नासिक (पञ्चवटी) में भगवान राम ने लक्ष्मण व सीता सहित वनवास किया था। वहीं पर लक्ष्मण ने रावण की बहन सूर्पणखा की नाक काटी थी तथा रावण ने प्रतिशोध स्वरूप सीता का हरण किया था। भविष्य में गेरुए मृद् भाण्डों तथा ताम्रनिधि आयुधों के अन्य रामायण कालीन स्थलों से भी मिलने की पूर्ण सम्भावना है।

गंगा घाटी में विभिन्न स्थलों पर पुरातात्त्विक उत्खननों के फलस्वरूप प्राप्त प्राचीन मृद् भाण्ड संस्कृतियों का नीचे से ऊपर की ओर स्तरीय क्रम निम्नलिखित है—

(अ) गेरुए मृद् भाण्ड संस्कृति ('आकर कलर्ड पाटरी कल्चर')।

(ब) चित्रित धूसर मृद् भाण्ड ('पेण्टेड ग्रे वेयर कल्चर) अथवा 'काले एवं लाल मृद् भाण्ड-संस्कृति ('ब्लैक एण्ड रेड वेयर कल्चर')।

(स) उत्तरी काले ओपदार मृद् भाण्ड-संस्कृति ('नार्दर्न ब्लैक पालिश्ड कल्चर')।

प्रोफेसर बी० बी० लाल ने उक्त मृद् भाण्ड संस्कृतियों की पहचान प्राचीन संस्कृत साहित्य में उल्लिखित संस्कृतियों से निम्नलिखित ढंग से की है —

(अ) गेरुए मृद् भाण्ड संस्कृति (लगभग २००० ई० पू०-१५०० ई० पू०) ऋग्वेद में उल्लिखित निषाद संस्कृति। निषाद आधुनिक प्रोटो आस्ट्रालायड जाति के पूर्वज थे, जिन्हें विदेशी आर्य आक्रमणकारियों के प्रथम समूह ने गंगा घाटी के बाहर दक्षिण-पूर्वी भारत में खदेड़ा था।[१५]

(ब) चित्रित धूसर मृद् भाण्ड संस्कृति (लगभग १२०० ई० पू०-५०० ई० पू०) विदेशी आर्य आक्रमणकारियों के प्रथम समूह तथा महाभारत कालीन संस्कृति।[१६]

(स) चित्रित धूसर मृद् भाण्ड संस्कृति का अन्त तथा उत्तरी काले ओपदार मृद् भाण्ड संस्कृति का प्रारम्भ (लगभग ८०० ई० पू०-६०० ई० पू०) रामायण कालीन संस्कृति।[१७]

प्रोफेसर बी० बी० लाल के मतानुसार महाभारत एवं रामायण कालीन घटनाएँ क्रमशः ९ वीं शती ई० पू० तथा ७ वीं शती ई० पू० के प्रारम्भ में हुई थी। इस प्रकार भगवान कृष्ण का जन्म भगवान् राम के अवतार से पूर्व हुआ था।[१८] किन्तु प्राचीन भारतीय परम्परा के अनुसार भगवान राम का जन्म भगवान कृष्ण के जन्म से पूर्व हुआ था। अतएव प्रोफेसर लाल का मत अधिकांश विद्वानों तथा भारतीय जनमानस को ग्राह्य नहीं है। उक्त संक्षिप्त विवेचन के आधार पर 'गेरुए मृद् भाण्ड संस्कृति' तथा उससे सम्बन्धित 'ताम्रनिधि' आयुधों की पहचान 'निषाद

---

१५. बी० बी० लाल, 'फरदर कापर होर्डस फ्राम द गैंगेटिक बेसिन, एण्ड ए रिव्यू आफ द प्राब्लम्', ऐंशिएंट इण्डिया, ७, १९५१, पृ० ३८-३९।

१६. बी० बी० लाल, 'एक्सकवेशंस ऐट हस्तिनापुर', ऐंशिएंट, इण्डिया, १० व ११, १९५४-५५, पृ० १५०-१५१।

१७. बी० बी० लाल, 'प्राब्लम्स आफ इण्डियन आरक्यालाजी: प्लानिंग अहेड, पुरातत्त्व ८, १९७५-७६, पृ० १३०; 'अयोध्या आफ द वाल्मीकि रामायण: ऐन इनर्जाइजिंग डिबेट आन इट्स आइडेंटीफिकेशन', पुरातत्त्व, १६, १९८५-८६, पृ० ७९।

१८. बी० बी० लाल, 'द टू इण्डियन इपिक्स वीजा वी आरक्यालाजी', एण्टीक्विटी, ५५, १९८१, पृ० ३३।

संस्कृति' से न कर 'उत्तर ऋग्वैदिक कालीन आर्य तथा रामायण कालीन संस्कृति' से करना उचित होगा। इस निष्कर्ष की आंशिक रूप से पुष्टि प्रोफेसर लाल के इस मत से भी होती है कि 'चित्रित धूसर मृद्भाण्ड संस्कृति' (जो पुरातात्त्विक उत्खननों द्वारा हस्तिनापुर, अहिच्छत्र आदि स्थलों पर 'गेरुए मृद् भाण्ड संस्कृति' प्रकार के ठीक ऊपर दूसरे जमाव से मिली है) ही महाभारत कालीन संस्कृति है। इस लेख में प्रतिपादित रामायण की ऐतिहासिकता एवं तिथि सम्बन्धी प्रस्तुत नवीन पुरातात्त्विक दृष्टिकोण प्राचीन भारतीय परम्परा एवं लोक मानस के सर्वथा अनुकूल है भगवान राम का आविर्भाव उत्तर ऋक्वैदिक काल में कृष्णावतार से पूर्व हुआ था। इस मत की पुष्टि इस तथ्य से भी होती है कि रामायण कालीन अनेक वीरों, जैसे राम, दशरथ, इक्ष्वाकु आदि का उल्लेख ऋग्वेद में प्रसिद्ध शासकों के रूप में हुआ है।[१९] रामायण कालीन घटना सम्भवतः १५ वीं शती ई० पू० हुई थी।

'गेरुए मृद् भाण्ड ताम्रनिधि संस्कृति' की पहचान रामायण कालीन संस्कृति से करने पर यह आपत्ति की जा सकती है कि इस संस्कृति में भगवान राम के प्रिय आयुध 'धनुष-बाण' के अवशेष अभी तक नहीं मिले हैं। यहाँ इस तथ्य का उल्लेख करना आवश्यक है कि पुरातात्त्विक खोजें बहुत कुछ 'संयोग' पर आधारित हैं। किसी प्राचीन स्थल पर उत्खनन द्वारा कोई पुरावशेष मिल भी सकता है और नहीं भी मिल सकता है। धनुष-बाण काष्ठ, पंख आदि शीघ्र नष्ट होने वाली वस्तुओं से निर्मित होने के कारण भारतीय जलवायु में चिरस्थायी नहीं रह सके। 'गेरुए मृद् भाण्ड/ताम्रनिधि संस्कृति' सम्बन्धी कतिपय स्थलों जैसे लालकिला (उत्तर प्रदेश) तथा नवदाटोली (मध्य प्रदेश) में हुए उत्खननों द्वारा ताम्रनिर्मित बाण के अग्रभाग ('ऐरो हेड्स') क्षतिग्रस्त दशा में मिले हैं। इन पुरातात्त्विक साक्ष्यों से यह सिद्ध होता है कि इस संस्कृति में धनुष-बाण का भी उपयोग होता था।

गंगा घाटी की 'गेरुए मृद् भाण्ड/ताम्रनिधि संस्कृति' की पहचान 'उत्तर ऋग्वैदिक कालीन आर्य तथा रामायण कालीन संस्कृति' से करने के पश्चात् प्रश्न

---

१९. एस० डी० डे, हिस्टारीसिटी आफ रामायण एण्ड द इण्डोआर्यन सोसाइटी इन इण्डिया एण्ड सीलोन, दिल्ली, १९७६, पृ० ७३; पी० एल० भार्गव, 'ए फ्रेश अपरेजल आफ द हिस्टारिसिटी आफ द इण्डियन इपिक्स', जर्नल्स आफ द भण्डारकर ओरिएंटल रिसर्च इंस्टीट्यूट, ६३, १-४, १९८२, पृ० २१।

उठता है कि तत्कालीन अनार्य (राक्षस) संस्कृति के पुरातात्त्विक अवशेष कहाँ हैं ? यद्यपि इस समस्या पर अभी विशेष शोध कार्य की आवश्यकता है, किन्तु शोध की वर्तमान स्थिति में दक्षिण-पश्चिम भारत की 'ताम्राश्म महाश्म संस्कृति' (चालकोलिथिक-मेगालिथिक कल्चर') की पहचान अनार्य (राक्षस) से करना उचित होगा। भविष्य में सुनियोजित ढंग से व्यापक स्तर पर रामायण कालीन पुरातात्त्विक स्थलों की खोज तथा वहाँ से प्राप्त अवशेषों के गहन अध्ययन द्वारा इस समस्या पर नवीन प्रकाश पड़ने की पूर्ण सम्भावना है।



मेघदूत में नायिकालङ्कार

डॉ० आनन्द कुमार श्रीवास्तव
इलाहाबाद

The beauty, and natural gestures in young ladies have been treated as *alaṁkāras* by *ācāryas* of *kāvyaśāstra*. The author has dealt here with only those *ayatnaja alaṁkāras* which appear in *nāyikās* without effort as *dehadharma* after meeting with their lovers.

नाट्यशास्त्रियों ने प्रायः जितने प्रकार की नायिकाओं का उल्लेख किया है उनमें नायक की भाँति ही कुछ सामान्य गुण पाये जाते हैं। इन गुणों अथवा वैशिष्ट्य के साथ-साथ नायिकाओं में युवावस्था में कुछ और सुन्दरता, कलात्मक स्वभाव आदि अतिरिक्त धर्म भी पाये जाते हैं, जिन्हें काव्यशास्त्रियों ने नायिकालङ्कार अथवा योषिदलङ्कार कहा है। जिस प्रकार कटक, कुण्डल आदि शरीर की शोभा को बढ़ाते हैं उसी प्रकार युवावस्था में हाव-भावादि स्वाभाविक उपादान भी शारीरिक शोभा में वृद्धि करते हैं। अतएव इन्हें भी नाट्याचार्यों ने अलंकार ही माना है। वस्तुतः प्रेमी को प्रसन्न करने के लिये नायिका द्वारा की गयी शारीरिक चेष्टायें एवं भंगिमायें ही यहाँ अलंकार शब्द से अभिप्रेत हैं। कुछ आचार्य इन यौवनस्थ धर्मों को शृंगारचेष्टा[1] अथवा सम्भोग-भूमिका[2] भी कहते हैं।

भरत, हेमचन्द्र, धनञ्जय, रामचन्द्र-गुणचन्द्र, भोजराज, विश्वनाथ प्रभृति सभी आचार्यों ने इन अलंकारों को सात्त्विक माना है। शारदातनय अधिकांश

---

१. एवं शृंगारचेष्टाः स्युरष्टादशविधाः स्मृताः। नञ्जराजयशोभूषण पृ० ५०

२. द्रष्टव्य, कामसूत्र, देवदत्तशास्त्री टीका, पृ० २३१

अलंकारों को सात्त्विक मानते हुए कहते हैं कि यद्यपि लीला आदि भाव सात्त्विक नहीं हैं किन्तु छत्रिन्याय से उन्हें भी सात्त्विक माना जाता है।[1]

देहात्मक सात्त्विक भाव देह-धर्म के रूप में मनुष्यों में विद्यमान रहते हैं तथा ये ही उचित परिस्थिति पाकर काव्यों में अलङ्कार रूप में उपस्थित हो जाते हैं। यह ठीक है कि कुछ भाव ऐसे हैं जो स्त्रियों एवं पुरुषों में समान रूप से पाये जाते हैं किन्तु उनका समुचित विकास स्त्रियों में ही देखने को मिलता है। स्पष्टतः ये अलङ्कार नायिका में जितने सुन्दर लगते हैं, उतने नायक में नहीं। पुनः ये मुख्यतः युवती स्त्रियों के ही अलङ्कार हैं किन्तु कुछ बाल्यावस्था में भी दिखायी देते हैं और वृद्धावस्था में तो अधिकांश नष्ट हो जाते हैं।[2]

वैसे तो नायिकाओं में असंख्य अलङ्कार पाये जाते हैं फिर भी आचार्यों ने इनकी गणना का प्रयास किया है। यही कारण है कि नायिकालङ्कार भेद को लेकर आचार्यों में पर्याप्त मत-वैभिन्न्य है। कामशास्त्री अथवा नाट्यशास्त्री आचार्यों ने न्यूनतम सोलह तथा अधिकतम अट्ठाइस अलंकारों को स्वीकार किया है। आचार्यों ने इन अलंकारों को प्रायः तीन भागों में विभाजित किया है—

(१) आङ्गज
(२) अयत्नज और
(३) स्वभावज

अङ्गज अलंकार का अर्थ है शरीर मात्र से उत्पन्न होने वाला अलंकार। प्रिय के दर्शन-श्रवण के अभाव में अथवा वस्त्र, माल्य आदि बाह्य आभूषणों के बिना भी शरीर मात्र से जो उत्पन्न होता है उसे अङ्गज अलंकार कहते हैं। यह पूर्व जन्म में अभ्यास किये गये रतिभाव मात्र से, सत्त्व का उद्बोध होने पर, देहगात्र से उत्पन्न होता है, इसलिये अङ्गज कहलाता है।[3]

---

१. यत्र लीलादयो भावा यद्यपि स्युर्न सात्त्विकाः।
छत्रिणां गतिवत्तेऽपि तल्लिङ्गत्वेन सात्त्विकाः॥ भावप्रकाश १·३७

२. ते यौवन उद्रिक्ता दृश्यन्ते न तु चेष्टालङ्काराः बाल्येऽनुद्भिन्ना वार्द्धके तिरोभूताः। यद्यपि चैते पुरुषस्यापि सन्ति तथापि योषितां त एव अलंकारा इति तद्गतत्वेनैव वर्णिताः। नाट्यदर्पणविवरण।

३. केचन प्राग्जन्माभ्यस्तरतिभावमात्रेण सत्त्वोद्बुद्धेन देहमात्रे सति भवन्ति ते अङ्गजा इति उच्यन्ते। नाट्यदर्पणविवरण

पुरुष के साथ उपभोग हो जाने के अनन्तर नायिकाओं के भीतर बिना यत्न के ही देह-धर्म के रूप में जो अलंकार प्रकट होते हैं, उन्हें अयत्नज अलंकार कहते हैं।[1]

जो अलंकार नायिकाओं में स्वभाव से ही स्थित रहते हैं, उन्हें स्वभावज अलंकार कहते हैं। ये अलंकार स्वयं अपने रतिभाव से उत्पन्न होते हैं, चाहे प्रिय का उपभोग हो अथवा न हो।[2] इसलिये ये अवश्यम्भावी नहीं होते।

इनमें से अङ्गज एवं स्वभावज अलंकार क्रिया रूप अर्थात् चेष्टात्मक (यत्न) होते हैं जब कि अयत्नज अलंकार चेष्टात्मक न होकर देह-धर्म [गुण-रूप] होते हैं। वस्तुत: ये अलंकार अनुभाव की कोटि में आते हैं। शिंगभूपाल ने अनुभाव के चार भेद किये हैं [१] चित्तारम्भक [चित्तज]—भाव, हाव, हेला, शोभा, कान्ति, दीप्ति, प्रागल्भ्य, माधुर्य, धैर्य और औदार्य [२] गात्रारम्भक—लीला, विलास, विच्छित्ति, विभ्रम, किलकिंचित्, मोट्टायित, कुट्टमित, विब्बोक, ललित और विहृत [३] वागारम्भक-आलाप, विलाप, संलाप आदि [४] बुद्ध्यारम्भक—रीति, वृत्ति आदि।[3] शारदातनय ने भी अङ्गज एवं अयत्नज इन दस अलंकारों को मन आरम्भानुभाव तथा स्वभावज अअंकारों को गात्रारम्भानुभाव कहा है।

प्रस्तुत निबन्ध में मेघदूत में प्राप्य अयत्नज अलंकारों का विवेचन किया गया है। हालाँकि पूर्वमेघ में नायिका अथवा स्त्री-पात्र का अभाव सा है फिर भी विभिन्न प्रदेश की स्त्रियों के वर्णन में तथा मानवारोपण के कारण प्रकृति के विभिन्न उपादानों पर स्त्रीत्व का आरोप मानकर सम्भावित अलंकारों का निरूपण किया गया है। उत्तरमेघ में स्त्री-सामान्य के वर्णन के साथ-साथ नायिका वियोगिनी यक्षी का भी चित्रण हुआ है। कालिदास ने सिद्धाङ्गना, कन्या, अभिसारिका, वारवनिता, वधू, स्वकीया आदि अनेक प्रकार की स्त्रियों का उल्लेख किया है किन्तु

---

१. शोभादयस्तु गुणात्मानस्ते चायत्नजाः। यत्नात् जाताः क्रियात्मकाः। इच्छातो यत्नस्ततो देहे क्रियेति पदार्थविदः ततोऽन्ये अयत्नजाः। यत्नम् अन्तः परिस्पन्दं विना देहधर्मरूपाः पुरुषोपभोगे सति भवन्ति। नाट्यदर्पण पृ० २८
२. अन्ये तु अद्यतनजन्मसमुचितविभाववशस्फुटीवद्रतिभावानुविद्धे देहे परिस्फुरन्ति ते स्वाभाविकाः, स्वस्माद् रतिभावाद् हृदयगोचरीभूताद् भवन्ति इति। तथाहि-कस्याश्चिन्नायिकायाः कश्चिदेव स्वभावबलाद् भवन्ति, अन्यस्या अन्यः, कस्याश्चिद् द्वौ त्रय इत्याद्यतोऽपि स्वाभाविकाः। नाट्यदर्पण, पृ० ४२२
३. रसार्णवसुधाकर, पृ० ४८

अभिज्ञानशाकुन्तल प्रभृति नाटकों तथा कुमारसम्भव प्रभृति महाकाव्यों में पाये जाने वाले योषिदलंकारों की तुलना में मेघदूत में इन अलंकारों का चित्रण अल्प-मात्रा में हुआ है। कहीं-कहीं तो ये अलंकार स्पष्ट नहीं हैं और कहीं पर एक ही पद्य में अनेक योषिदलंकारों का चित्रण हुआ है।

प्रायः आचार्य अलङ्कार के तीन भेद स्वीकार करते हैं—भाव, हाव एवं हेला। इनमें से मेघदूत में मात्र दो अलंकारों—भाव एवं हेला का ही प्रयोग हुआ है। चूंकि आचार्यों ने नायिकालङ्कारों के लक्षण में प्रायः भरतमुनि को ही प्रमाण-स्वरूप स्वीकार किया है, अतः लक्षण-विवेचन में न उलझकर मेघदूत के पद्यों को सीधे लक्षण-निकष पर परखने का प्रयास किया जा रहा है।

भाव

नायिका के निर्विकार हृदय में रतिवासना का प्रथम उद्बोधन भाव कहलाता है।[1] मेघदूत में यद्यपि भाव नामक नायिकालङ्कार का कोई स्पष्ट उदाहरण नहीं है फिर भी पूर्वमेघ में मेघ के मालिनों से परिचय-प्राप्ति के प्रसङ्ग में भाव की झलक मिलती है। मेघ जब नीचैः नामक पर्वत पर विश्राम करने के पश्चात् आगे बढ़ेगा तो सर्वप्रथम उसे जङ्गली नदियों के किनारे पर स्थित उपवनों की जूही की कलियों को नये जल बिन्दुओं से सींचना होगा, तदनन्तर फूल चुनने के कारण थकी हुई मालिनी कामिनियों को छाया प्रदान करने के बहाने परिचय प्राप्त करते हुए आगे बढना है—

विश्रान्तः सन् व्रज वननदीतीरजातानि सिञ्च-
न्नुद्यानानां नवजलकणैर्यूथिकाजालकानि ॥
गण्डस्वेदापनयनरुजाक्लान्तकर्णोत्पलानां
छायादानात्क्षणपरिचितः पुष्पलावीमुखानाम् ॥ १·२७

यहाँ भाव नामक अलंकार परिलक्षित हो रहा है क्योंकि आतप से क्लान्त मालिनों का छाया प्रदान करने वाले के प्रति किञ्चित् अनुराग युक्त होना स्वाभाविक ही है और फिर मेघ तो कामुकता का प्रतीक है। उसके दर्शन से कामिनियों के मुख-कमल प्रफुल्लित हो उठते हैं। छाया प्रदान करना तथा कुछ देर के लिये परिचय प्राप्त करना—ये सब प्रकारान्तर से मालिनों के रत्याख्य भाव के ही सूचक

---

१. निर्विकारात्मके चित्ते भावः प्रथमविक्रिया। साहित्यदर्पण ३/९३

हैं। मल्लिनाथ ने भी "छायादान" का ध्वन्यर्थ "कान्तिदान" किया है– "छायाया अनातपस्य दानात्। कान्तिदानं च ध्वन्यते। कामुकदर्शनात् कामिनीनां मुखविकासो भवतीति भावः। जगद्धर ने भी "छायादानात्" से "उत्कण्ठादानात्" की अभिव्यञ्जना की है– "अन्योऽपि नागरश्छायादानादुत्कण्ठादानान्नागरीणां क्षणपरिचितो भवतीति ध्वनिः।" इस प्रकार मेघदर्शन से रमणियों के मुख पर शृंगारसूचक चिह्न की उपस्थिति की अभिव्यञ्जना होने से भाव अलंकार का गूढ़ उपन्यास हुआ है।

हेला

जब हृदयगत रति-विकार किञ्चिन्मात्र परिलक्षित होने लगे तो उसे हाव कहते हैं और जब अङ्ग-प्रत्यङ्ग में इतना रति-विकार उत्पन्न हो जाय कि सभी को स्पष्ट से दिखने लगे तो वह भाव हेला कहलाता है।[1] यक्ष मेघ से निवेदन करता है कि यद्यपि उत्तर दिशा में अलकापुरी की ओर जाने वाले आपका मार्ग कुछ टेढ़ा अवश्य हो जायगा फिर भी उज्जयिनी अवश्य जाना अन्यथा वहाँ के राजभवन की अट्टालिकाओं से अपिरिचित ही रह जाओगे और साथ ही साथ वहाँ की सुन्दरी स्त्रियों के, बिजली की चमक से चकित अतएव चंचल कटाक्षों वाले नेत्रों से आनन्दित भी नहीं हो पाओगे और ऐसी दशा में तुम अपना जीवन व्यर्थ ही समझो—

वक्रः पन्थाः यदपि भवतः प्रस्थितस्योत्तराशां
सौधोत्सङ्गप्रणयविमुखो मा स्म भूरुज्जयिन्याः।
विद्युद्दामस्फुरितचकितैस्तत्र पौराङ्गनानां
लोलापाङ्गैर्यदि न रमसे लोचनैर्वञ्चितोऽसि॥ २·२८

यहाँ उज्जयिनी की अङ्गनाओं की सुन्दरता एवं रसिकता का सुन्दर चित्र उपस्थित किया गया है। यक्ष मेघ रूपी रसिक नायक को उज्जयिनी की ललनाओं के चंचल नेत्रों से रमण करने का परामर्श देता है। नेत्र रूपी अङ्ग के विकार के स्पष्ट रूप से परिलक्षित होने के कारण हेला नामक अलंकार स्पष्ट है।

प्रायः सभी आचार्य अयत्नज अलंकार के सात भेद स्वीकार करते हैं—शोभा, कान्ति, दीप्ति, माधुर्य, प्रागल्भ्य, औदार्य और धैर्य। इनमें से मेघदूत में मात्र चार अलंकारों— शोभा, कान्ति, दीप्ति और प्रागल्भ्य का ही प्रयोग हुआ है।

---

१. हेलात्यन्तसमालक्ष्यविकारः स्यात् स एव तु। साहित्यदर्पण ३.९५

शोभा

रूप, यौवन, सौकुमार्य एवं सुखभोग से सम्भूत नायिका के शरीर का सौन्दर्य शोभा कहलाता है।[1] सुकवि कालिदास अलका-नायिका के रूप-सौन्दर्य के वर्णन में शोभा नायिकालङ्कार का उपन्यास करते हैं। कैलाश-पर्वत रूपी नायक की गोद में गंगा सदृश सूक्ष्म श्वेत वस्त्र पहन कर बैठी हुई अलका वर्षाकाल में मेघसमूह से युक्त होने पर मोतियों के गुच्छों से गुँथे हुए केशों को धारण करने वाली नायिका जैसी लगती है।

तस्योत्सङ्गे प्रणयिन इव स्रस्तगङ्गादुकूलां ।
न त्वं दृष्ट्वा न पुनरलकां ज्ञास्यसे कामचारिन् ।
या वः काले वहति सलिलोद्गारमुच्चैर्विमाना ।
मुक्ताजालग्रथितमलकं कामिनीवाभ्रवृन्दम् ।। १.६६

प्रस्तुत पद्य में अलका-नायिका के मेघरूपी केशपाश तथा मेघ से बरसने वाली धवल जलधारा रूप (केशपाश में गूँथी हुई) मोतियों की लड़ियों का चित्रण किया गया है और वह अपने प्रेमी की गोद में भी आसीन है। अतः यहाँ सुखभोग से उत्पन्न शोभा नामक अयत्नज नायिकालङ्कार उपन्यस्त है।

यहाँ कान्ति की सम्भावना भी की जा सकती है। क्योंकि एक तो अलका कैलास की गोद में आसन्न है तथा दूसरे प्रेमवश उसका गङ्गारूप श्वेत दुपट्टा शिथिल होकर नीचे गिर गया है और वह विवस्त्र होकर नायक की गोद में पड़ी हुई है जो उसके स्मरोद्रेक का सूचक है। आचार्य विश्वनाथ के अनुसार उस शोभा को कान्ति कहते हैं जिसमें काम-विकार परिलक्षित होने लगता है।[2] यहाँ अलका-नायिका के विचित्र एवं मनोरञ्जक विविध विलास उसकी "शोभा" को "कान्ति" बनाने में सहायक हैं। वस्तुतः यहाँ पूर्वार्ध में कान्ति तथा उत्तरार्ध में शोभा अलंकार है।

अलकापुरी की वधुओं के वर्णन के प्रसंग में कालिदास रूपशोभा अलंकार का रमणीय उपन्यास करते हैं। उनके हाथ, केशपाश, मुख, अलक, कर्ण एवं मांग-मनके सब सौन्दर्य के निदर्शन हैं।

---

१. रूपयौवनलावण्यैं रूपभोगोपबृंहितैः ।
अलङ्करणमङ्गानां शोभेति परिकीर्तिता ।। नाट्यशास्त्र २२.२७

२. विज्ञेया च तथा कान्तिः शोभैवापूर्णमन्मथा । नाट्यशास्त्र २२.२८

हस्ते लीलाकमलमलके बालकुन्दानुविद्धं
नीता लोध्रप्रसवरजसा पाण्डुतामानने श्रीः ।
चूडापाशे नवकुरवकं चारु कर्णे शिरीषं
सीमन्ते च त्वदुपगमजं यत्र नीपं वधूनाम् ॥ २.२

प्रस्तुत पद्य में यद्यपि "लीला" पद का प्रयोग हुआ है किन्तु वह पारिभाषिक पद-लीला स्वभावज अलङ्कार के रूप में प्रयुक्त नहीं है। आचार्य चरणतीर्थ ने "लीला" का अर्थ "क्रीडा" तथा जगद्धर ने" "कृतककोपोपनायकसखीताडनादि-रति" किया है। यक्षी की गात्रयष्टि के चित्रण में भी रूपशोभा का सुन्दर उपन्यास हुआ है।

श्यामास्व ङ्गं चकितहरिणीप्रेक्षणे दृष्टिपातं
वक्त्रच्छायां शशिनि शिखिनां बर्हभारेषु केशान्।
उत्पश्यामि प्रतनुषु नदीवीचिषु भ्रूविलासान्
हन्तैकस्मिन् क्वचिदपि न ते चण्डि सादृश्यमस्ति ॥ २.४४

कान्ति

जब शोभा में काम विलास की वृद्धि परिलक्षित होने लगती है तो उस शोभा को कान्ति कहते हैं। मेघदूत की यक्षी के अङ्ग न केवल यौवन शोभा से विभूषित हैं अपितु उसमें कामाविर्भाव हो जाने से उसकी शोभा सघन हो उठी है—

तन्वी श्यामा शिखरिदशना पक्वबिम्बाधरोष्ठी।
मध्ये क्षामा चकितहरिणीप्रेक्षणा निम्ननाभिः ॥
श्रोणीभारादलसगमना स्तोकनम्रा स्तनाभ्यां
या तत्र स्याद्युवतिविषये सृष्टिराद्येव धातुः ॥ २.२२

यहाँ यक्षी की शरीर-शोभा के निरूपण में निम्ननाभि द्वारा सूच्य मदनातिरेक तथा श्रोणी भार एवं स्तनभार उसके कामाविर्भाव की ओर संकेत करते हैं। इस प्रकार शोभा में काम विकार उत्पन्न हो जाने से शोभा को पूर्ण विस्तार प्राप्त हो गया है। अतः कान्ति अयत्नज अलङ्कार का रम्य उदाहरण है।

दीप्ति

अतिविस्तीर्ण कान्ति अर्थात् कान्ति के अत्यधिक बढ़ जाने को दीप्ति अलंकार कहते हैं।[1] अलका की वनिताओं के रतिखेदापनयन को रूपायित करता हुआ यक्ष कहता है कि प्रियतम की भुजालिंगनों से छूटने के पश्चात् सुन्दरियों की रति क्रीडा में उत्पन्न थकान चन्द्रकान्त मणियों से टपकने वाली बूंदों से दूर होती है।

यत्र स्त्रीणां प्रियतमभुजोच्छ्वासितालिङ्गिताना-
मङ्गग्लानिं सुरतजनितां तन्तुजालावलम्बाः।
त्वत्संरोधापगमविशदैश्चन्द्रपादैर्निशीथे ।
व्यालुम्पन्ति स्फुटजललवस्यन्दिनश्चन्द्रकान्ताः ।। २.६

शिंगभूपाल ने रसार्णवसुधाकर में यह पद्य दीप्ति अलङ्कार के उदाहरण के रूप में उद्धृत किया है। उनका कहना है कि यहाँ स्त्रियों में सुरत-क्रिया के प्रति उत्साह वर्णित है। "अत्र प्रियतमालिङ्गनसौधज्योत्सनादिगुणैः सुरतग्लानिव्यालेपनादुत्तरसुरतोत्साहरूपा दीप्तिः प्रतीयते।" प्रियतमों के आलिङ्गन तथा भवनों में प्राप्त चाँदनी आदि के द्वारा सुरतजनित पीडा के दूर हो जाने के कारण पुनः सुरतोत्साह की अभिव्यञ्जना हो रही है। सुरत-क्रिया के प्रति उत्साह अभिव्यञ्जित होने से कामविलास का अधिक विस्तार उपलक्षित हो रहा है।

यहाँ प्रियतम के साथ प्रेम व्यवहार में नायिका की क्रीडा का संकेत होने से केलि[2] नामक स्वभावज, अलंकार भी सम्भावित है। कुछ टीकाकारों ने प्रस्तुत पद्य में प्रयुक्त "स्त्री" शब्द को साभिप्राय माना है। स्त्री शब्द की निष्पत्ति "स्त्यै शब्दसंघातयोः" धातु से ड्रट् प्रत्यय लगने पर होती है। अतः व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ हुआ — "स्त्यायति शब्दं सीत्कारध्वनिमित्यर्थः संश्लेषमालिङ्गनं च या करोति सा स्त्री"। इस प्रकार रतिकाल में स्त्रियों द्वारा किये गये संश्लेष एवं सीत्कारध्वनि तथा प्रियतमों द्वारा किये गये भुजालिङ्गनों से समरति ध्वनित हो रही है जो केलि अलंकार का पोषक है।

---

१. कान्तिरेवातिविस्तीर्णा दीप्तिरित्यभिधीयते। साहित्यदर्पण ३.६६
२. विहारे सह कान्तेन क्रीडितं केलिरुच्यते। साहित्यदर्पण ३.११०

प्रागल्भ्य

काम कला आदि के प्रयोग में भयरहित होना अथवा मन में क्षोभ का प्रभाव न होना प्रागल्भ्य अयत्नज अलंकार कहलाता है।[1] कालिदास कहते हैं कि उज्जयिनी में शिप्रानदी का प्रातःकालीन वायु अपूर्व वैभवसम्पन्न होता है। वह न केवल सारसों के कूजन को बढ़ाता ही है अपितु कमलों की सुगन्धि के संसर्ग से सुगन्धित भी हो उठता है और शरीर को अद्भुत सुख देता है। साथ ही चाटुकार प्रियतम की भाँति कामिनियों के रति खेद को भी दूर करता है।

दीर्घीकुर्वन् पटु मदकलं कूजितं सारसानां
प्रत्यूषेषु स्फुटितकमलामोदमैत्रीकषायः।
यत्र स्त्रीणां हरति सुरतग्लानिमङ्गानुकूलः।
शिप्रावातः प्रियतम इव प्रार्थनाचाटुकारः। १.३२

मल्लिनाथ के अनुसार "अङ्गानुकूल" पद में कवि ने गाढालिङ्गन द्वारा शरीर संवाहन एवं उससे रतिश्रम परिहार की ओर संकेत किया है "अङ्गानुकूलः गात्रसुखस्पर्शः। अन्यत्र गाढालिङ्गनदत्तगात्रसंवाहन इत्यर्थः।" साथ ही यहाँ वायु को प्रार्थना-चाटुकार कहा गया है जिसका तात्पर्य यह है कि वह स्त्रियों से पूर्व-कालीन सुरतग्लानि भुलाकर पुनः रतियाचना के लिये स्त्रियों का अनुनय करता है, जिससे प्रतीत होता है कि उज्जयिनी की स्त्रियाँ सुरतक्रिया में निर्भीकतापूर्वक आनन्द लेती हैं। फलतः उज्जयिनी की स्त्रियों में प्रगल्भता नामक अयत्नज अलङ्कार उपलक्षित हो रहा है।

उज्जयिनी में रात्रि में अभिसरण करने वाली स्त्रियों के निरूपण-प्रसङ्ग में प्रागल्भ्य का चित्रण द्रष्टव्य है। वे राजमार्ग पर व्याप्त अन्धकार में भी प्रियतम के निवास-स्थान की ओर गमनोत्सुका हैं। इसलिये मेघ का कार्य थोड़ी सी चमक से मार्ग को दिखाना भर है, जल-वर्षण एवं गर्जन से उन्हें डराना नहीं।

गच्छन्तीनां रमणवसतिं योषितां तत्र नक्तं
रुद्धालोके नरपतिपथे सूचिभेद्यैस्तमोभिः
सौदामन्या कनकनिकषस्निग्धया दर्शयोर्वीं
तोयोत्सर्गस्तनितमुखरो मा स्म भूर्विक्लवास्ताः॥ १.४०

---

१. प्रयोगनिःसाध्वसता प्रागल्भ्यं समुदाहृतम्॥ नाट्यशास्त्र २२.३१

अभिसारिकायें तो प्रायः काम के प्रति निर्भीक ही होती हैं अन्यथा वे प्रियगृहगमन हेतु बाहर न निकलें। यहाँ यद्यपि उन्हें "विक्लवा" कहा गया है किन्तु यह तो स्त्रियों की प्रकृति है और इस भीरुता का उनकी सुरतक्रिया से कोई सम्बन्ध नहीं है। अतएव "विक्लवा" का अर्थ "प्रणयकातरा" करना उपयुक्त नहीं है। इस प्रकार अभिसारिकाओं के चित्रण में सर्वत्र प्रागल्भ्य अलंकार स्वीकार किया जा सकता है।

अङ्गज एवं अयत्नज अलङ्कारों की ही भाँति मेघदूत में स्वभावज अलङ्कारों के उदाहरण भी कम ही मिलते हैं। दस स्वभावज अलङ्कारों में से केवल छः—विलास, विच्छित्ति, विभ्रम, किलकिञ्चित्, कुट्टमित और ललित—ही स्फुट रूप से विद्यमान हैं।

विलास

प्रिय के दर्शन, आगमन आदि के कारण नायिका की मनोरम आङ्गिक चेष्टायें उठना-बैठना, आना-जाना, आसन-शयन एवं मुख, नेत्र आदि के आनन्द-सूचक व्यापार को विलास कहते हैं।[1] महाकवि कालिदास ने गम्भीरा नदी के चित्रण में विलास अलङ्कार का प्रयोग किया है। यक्ष मेघ से कहता है कि हे मेघ, महाकाल मन्दिर से आगे बढ़ने पर गम्भीरा नदी के हृदय रूपी निर्मल जल में तुम्हारा प्रतिबिम्बरूप सुन्दर शरीर भी प्रवेश को प्राप्त कर लेगा। इसलिये इस (गम्भीरा) के कुमुद के समान धवल चंचल मछलियों के उछालरूपी चितवनों को तुम्हें धीरता अर्थात् अपने संयम के कारण निष्फल नहीं करना चाहिये।

गम्भीरायाः पयसि सरितश्चेतसीव प्रसन्ने
छायात्मापि प्रकृतिसुभगो लप्स्यते ते प्रवेशम्।
तस्मादस्याः कुमुदविशदान्यर्हसि त्वं न धैर्या
न्मोघीकर्तुं चटुलशफरोद्वर्तनप्रेक्षितानि ॥ १.४३

यहाँ मेघ नायक एवं गम्भीरा नदी नायिका के रूप में चित्रित है। जिस प्रकार गम्भीरा नदी के निर्मल जल में स्वभावतः सुन्दर मेघ का प्रतिबिम्ब रूप शरीर प्रवेश करता है उसी प्रकार किसी उत्कण्ठिता नायिका के निर्मल अन्तःकरण

---

१. स्थानासनगमनानां हस्तभ्रूनेत्रकर्मणाञ्चैव।
उत्पद्यते विशेषो यः श्लिष्टः स तु विलासः स्यात्। नाट्यशास्त्र २२/२५

में उसके स्वभावतः सुन्दर प्रियतम का स्वरूप भी प्रविष्ट हो जाता है और वह अपने उस प्रितयम पर चंचल चितवनों को डालती है। इधर कुमुद के समान धवल चंचल मछलियों की उछालरूपी चितवनों के द्वारा गम्भीरा मेघ के प्रति अपने विलास को अभिव्यक्त कर रही है, उधर कुमुद के समान और मछलियों की तरह चंचल नेत्रों से नायिका अपने प्रियतम पर कटाक्ष कर रही है। इस प्रकार यहाँ विलास नामक अलङ्कार का चित्रण हुआ है।

प्रस्तुत पद्य में "धैर्य" पद का प्रयोग हुआ है किन्तु वह परिभाषिक धैर्य नहीं है। इसीलिये जगद्धर ने धैर्य का अर्थ "पाण्डित्यमवलम्ब्य" तथा मल्लिनाथ ने "धाष्टर्याद्" तथा वैयात्यात्" किया है।

महाकवि कालिदास ने माल प्रदेश की स्त्रियों के वर्णन में "विलास" नायिकालङ्कार का प्रयोग किया है। माल प्रदेश की स्त्रियाँ यद्यपि कटाक्षपात नहीं जानतीं तथापि उनकी आंखें प्रेमार्द्र होती हैं और चूंकि कृषि का फल मेघ के ऊपर ही निर्भर करता है इसलिये वे सतृष्ण नेत्रों से मेघ को देखेंगी। अतः मेघ को वहाँ थोड़ी सी वर्षा करके, जिससे हल चलने पर वहाँ की मिट्टी से सोंधी महक उठने लगे, पहले कुछ पश्चिम की ओर मुड़कर पुनः तीव्र गति से उत्तर दिशा की ओर जाने का अनुरोध यक्ष करता है—

त्वय्यायत्तं कृषिफलमिति भ्रूविलासानभिज्ञैः
प्रीतिस्निग्धैर्जनपदवधूलोचनैः पीयमानः।
सद्यः सीरोत्कषणसुरभि क्षेत्रमारुह्य मालं
किञ्चित् पश्चात् व्रज लघुगतिर्भूय एवोत्तरेण ॥ १·१६

यहाँ भले ही ग्राम्य स्त्रियाँ भोली-भाली होने के कारण कटाक्षपात इत्यदि क्रियाओं को नहीं जानतीं फिर भी वे सरस एवं प्रेममय हृदयवाली हैं। अतः वे प्रिय मेघ के आने पर उसे सतृष्ण एवं साभिलाष नेत्रों से देखेंगी। कहा भी गया है—

यथा स्वभावसम्पन्ना रम्या ग्रामीणयोषिताम्।
विलासा नागरस्त्रीणां न तथा रमयन्ति नः ॥[1]

अतः यहाँ प्रिय के सम्प्राप्ति काल में नायिका की मेघदर्शनरूप मनोरम आङ्गिक चेष्टाओं का वर्णन होने से विलास अलंकार है।

---

१. मेघदूत 'रसदीपिनी' पृ० १७

इन पद्यों के अतिरिक्त १/६४, २/१४ एवं २/३५ में भी विलास अलंकार उपन्यस्त हुआ है।

विच्छित्ति

माला, आच्छादन, आभूषण और विलेपन आदि के थोड़े से भी सेवन से जब अधिक शोभा उत्पन्न होती है तो उसे विच्छित्ति अलङ्कार कहते हैं।[1] चर्मण्वती नदी के सौन्दर्य वर्णन में विच्छित्ति का प्रयोग हुआ है। श्यामल वर्ण मेघ जब चर्मण्वती नदी पर जल ग्रहण करने के लिये झुकता है तो दूर से देखने के कारण देवगणों को ऐसा लगता है जैसे पृथिवी रूपी नायिका के एक लड़ वाले मोतियों के हार में बीच में स्थूल नीलम मणि गुँथा हुआ हो---

त्वय्यादातुं जलमवनते शार्ङ्गिणो वर्णचौरे
तस्याः सिन्धोः पृथुमपि तनुं दूरभावात् प्रवाहम्
प्रेक्षिष्यन्ते गगनगतयो नूनमावर्ज्य दृष्टी-
रेकं मुक्तागुणमिव भुवः स्थूलमध्येन्द्रनीलम् ॥ १.४६

यहाँ दूर से देखने पर चर्मण्वती नदी का प्रवाह सूक्ष्म लगने के कारण एक लड़ी वाली मोती को माला के समान तथा उसके ऊपर झुका हुआ मेघ ऐसा लगता है कि मध्य स्थूल इन्द्र नीलमणि पिरोया गया हो। इस प्रकार की मुक्तामाला को धारणकर मानों पृथिवी रूपी नायिका सुशोभित हो रही है। यहाँ माला मात्र के सेवन से ही पृथिवी में शोभाधिक्य का वर्णन किया गया है। अतः विच्छित्ति नामक अलङ्कार है।

विभ्रम

मदराग अथवा हर्ष के कारण जब वाणी, अङ्गों, आहार्य आदि में अस्त-व्यस्तता अथवा अन्तर आ जाता है तो विभ्रम अलंकार होता है।[2] यक्ष मेघ को निर्देश देता है कि उज्जयिनी नगरी के रास्ते में जाते हुए आप तरङ्गों की हलचल से शब्द करने वाले पक्षियों की पंक्तिरूपी करधनी की लड़वाली, लड़खड़ाने के कारण(मदोन्मत्त

---

१. माल्याच्छादनभूषणविलेपनानामनादरन्यासः।
स्वल्पोऽपि परां शोभां जनयति यस्मात्तु विच्छित्तिः। नाट्यशास्त्र २२.१६

२. विविधानामर्थानां वाङ्गाहार्यसत्त्वयोगानाम्।
मदरागहर्षजनितो व्यत्यासो विभ्रमो ज्ञेय॥ नाट्यशास्त्र २२/१७

होकर) सुन्दर रूप से बहती हुई तथा भँवर रूपी नाभि को दिखलाने वाली निर्विन्ध्या नामक नदी के जलप्रवाह में पड़कर अर्थात् उससे मिलकर रस को ग्रहण करने में अन्तरङ्ग बनियेगा क्योंकि नायिकाओं का प्रिय के प्रति विभ्रम ही प्रथम प्रणय वचन होता है––

वीचिक्षोभस्तनितविहगश्रेणिकाञ्चीगुणायाः
संसर्पन्त्याः स्खलितसुभगं दर्शितावर्तनाभेः ।
निर्विन्ध्यायाः पथि भव रसाभ्यन्तरः संनिपत्य
स्त्रीणामाद्यं प्रणयवचनं विभ्रमो हि प्रियेषु ॥ १.२९

यहाँ मेघ और निर्विन्ध्या को क्रमशः नायक और नायिका के रूप में चित्रित किया गया है । निर्विन्ध्या नायिका शब्दायमान पक्षियों की पंक्तिरूपी मेखला से युक्त है । पत्थरों के टकराने के कारण टेढ़े-मेढ़े मार्गों पर चल रही है और भंवर रूपी नाभि का प्रदर्शन कर रही है । प्रस्तुत पद्य में शब्दायमान मेखला, नाभि-प्रदर्शन, स्खलित गति आदि पदों से नायिका के अलंकार एवं आहार्य में अस्तव्यतता परिलक्षित हो रही है, जिसका कारण है मदराग ।

प्रस्तुत पद्य में "विभ्रम" पारिभाषिक पद का भी प्रयोग हुआ है । टीकाकारों ने इसका भिन्न-भिन्न अर्थ किया है । मल्लिनाथ ने "विभ्रम" का अर्थ "विलास" किया और जगद्धर ने "चेष्टा" । जगद्धर ने "विभ्रम" को इस प्रकार परिभाषित किया है––' बाहुमूलं स्तनं नाभीमूरुमूलञ्च मेखलाम् । व्याजतो दर्शयेद्यत्र रागोऽसौ विभ्रमो मतः ॥

इसके अतिरिक्त १/४४ एवं १/१८ पद्यों में भी विभ्रम अलंकार का उपन्यास हुआ है ।

किलकिञ्चित

प्रिय के सङ्गम आदि से नायिका में स्मित, अश्रु, कम्प, भय, हास, क्रोध, श्रम के एक साथ पाये जाने को किलकिञ्चित नामक स्वाभाविक अलंकार कहते हैं ।[1] जिस समय सिद्ध लोग चतुर चातक पक्षियों को निहारते हुए अपनी प्रेयसियों को कतारबद्ध बगुलियों को गिन-गिन कर दिखा रहे होंगे अचानक मेघ-गर्जन से भयवश कम्पन के साथ प्रेयसियाँ घबड़ाहट के कारण उनका आलिङ्गन कर लेंगी––

---

१. स्मितरुदितहसितभयहर्षगर्वदुःखश्रमाभिलाषाणाम् ।
सङ्करकरणम् हर्षादसकृत् किलकिञ्चितं ज्ञेयम् ॥ नाट्यशास्त्र २२.१८

अम्भोबिन्दुग्रहणचतुरांश्चातकान् वीक्षमाणाः ।
श्रेणीभूताः परिगणनया निर्दिशन्तो बलाकाः ।
त्वामासाद्य स्तनितसमये मानयिष्यन्ति सिद्धाः ।
सोत्कम्पानि प्रियसहचरीसम्भ्रमालिङ्गितानि ॥ १.२२

यहाँ अन्यमनस्क सिद्धरूपी प्रियतमों को अकस्मात् सहचरियों का संगम प्राप्त है । वे मेघ गर्जन के भय से काँपती हुई सिद्धों का आलिङ्गन कर लेती हैं । अतः सहचरियों में एक साथ कम्प एवं सम्भ्रम (भय) का चित्रण होने से किलकिञ्चित नामक स्वभावज योषिदलङ्कार है ।

कुट्टमित

नायक के द्वारा केश, स्तन, अधर आदि के ग्रहण में आनन्द लेने वाली नायिका भी जब संभ्रमवश वाह्यरूप से कष्ट प्रदर्शित करे तो उसे कुट्टमित कहते हैं । यक्ष मेघ से निवेदन करता है कि दशार्ण प्रदेश की प्रसिद्ध राजधानी विदिशा में जाकर तुम्हें विलासिता का पूरा फल मिलेगा क्योंकि वहाँ तुम वेत्रवती नदी के स्वादिष्ट एवं चञ्चल लहरों वाले जल को, तट पर स्थित होकर गर्जन करते हुए नायिका के मुख (अधर) की भाँति पी सकोगे—

तेषां दिक्षु प्रथितविदिशालक्षणां राजधानीं
गत्वा सद्यः फलमविकलं कामुकत्वस्य लब्धा ।
तीरोपान्तस्तनितसुभगं पास्यसि स्वादु यस्मात् ।
सभ्रूभङ्गं मुखमिव पयो वेत्रवत्याश्चलोर्मि ॥ १.२५

यहाँ मेघ को नायक एवं वेत्रवती नदी को नायिका के रूप में चित्रित किया गया है । वेत्रवती नदी का मधुर जल उसका अधर है जिसका पान मेघ करता है । जल की लहरें वेत्रवती नायिका की टेढ़ी भौंहें है जिसने मानों मेघ नायक के द्वारा दन्तक्षत आदि होने के कारण अपनी भौंहें टेढ़ी कर ली हों । मल्लिनाथ ने कहा भी है—"सभ्रूभङ्गं भृकुटियुक्तम्" । दशनपीडयेति भावः । टीकाकार जगद्धर भी कहते हैं—'नायिकाया अपि प्रणयकलहेन चुम्बनकाले भ्रूभङ्गवत् मुखम्' । यहाँ यह कहा जा सकता है कि नायक के सङ्ग से प्रसन्न होने पर भी नायिका भौंहें टेढ़ी कर कृत्रिम क्रोध प्रकट कर रही है । अतः कुट्टमित अलंकार का चित्रण है ।

ललित

अंग-प्रत्यंग, हस्त, पाद, भ्रू, नेत्र ओष्ठ इत्यादि का सुकुमार विन्यास ललित कहलाता है।[1] यक्ष मेघ को अलकापुरी जाने के लिए प्रेरित करता हुआ कहता है कि इस समय शुभ शकुन हो रहे हैं। अनुकूल वायु धीरे-धीरे बह रही है। बायीं ओर पपीहा भी मधुर कूजन कर रहा है और साथ ही ये गर्भाधान के काल से परिचित, आकाश में, पंक्ति बनाकर उड़ने वाली बगुलियाँ नेत्रों को प्रिय लगने वाले तुम्हारी, अवश्य सेवा (उपभोग) करेंगी—

मन्दं मन्दं नुदति पवनश्चानुकूलो यथा त्वां
वामश्चायं नदति मधुरः चातकस्ते सगन्धः।
गर्भाधानक्षणपरिचयान्नूनमाबद्धमालाः
सेविष्यन्ते नयनसुभगं खे भवन्तं बलाकाः ॥ १.१०

मेघ चूँकि नयनसुभग है, अतः यहाँ वह नायकत्वेन उपस्थित है और बलाकाओं का नेत्रानन्ददायी नायक मेघ के दर्शन के प्रति लालायित होना स्वाभाविक है। पुनश्च वर्षाकाल ही बगुलियों के लिये गर्भाधान-काल होता है। अतः प्रसन्नतावश उनके पंक्तिबद्ध होकर आकाश में उड़ने आदि का चित्रण होने के कारण यहाँ गात्र आदि का मनोहर व्यापाररूपी ललित अलङ्कार अभिव्यक्त हो रहा है।

आद्य आचार्य भरत मुनि मात्र बीस ही नायिकालंकार मानते हैं जिनमें से मेघदूत में बारह अलंकारों का ही उपन्यास हुआ है। आचार्य विश्वनाथ ने दस स्वभावज अलंकारों के स्थान पर अठारह अलंकारों की कल्पना कर कुल अट्ठाईस नायिकालंकार स्वीकार किया है। उनके अनुसार आठ अतिरिक्त अलंकार हैं— मद, तपन, मौग्ध्य, विक्षेप, कुतूहल, हसित, चकित और केलि। भावप्रकाशनकार शारदातनय केलि के स्थान पर क्रीडित अलंकार मानते हैं।

मेघदूत में इन अलंकारों मे से तपन, मौग्ध्य, कुतूहल, केलि और क्रीडित स्वभावज अलंकारों का भी प्रयोग हुआ है किन्तु विस्तारभय से यहाँ निरूपण नहीं किया गया है।

---

१. हस्तपादाङ्गविन्यासो भ्रूनेत्रोष्ठप्रयोजितः।
सौकुमार्याद् भवेद्यस्तु ललितं तत्प्रकीर्तितम्॥ नाट्यशास्त्र २२/२२

मीमांसाभिमतविधिस्वरूपम्

गायत्री देवी शुक्ला
प्रयागः

The nature of *vidhi* according to *Mīmāṁsā* has been explained here.

मीमांसादर्शने विधेः अप्रतिमं स्थानमस्ति। विधिस्तु मीमांसायाः तदस्त्रं यमधिकृत्य मीमांसादर्शनस्य भव्यः प्रासादः स्थिरीक्रियते। विधिना यागादेः अनुष्ठानस्य विधानं यदि न भवति तर्हि याज्ञिकैः अनुष्ठानैः स्वाभीष्टस्वर्गादिफलावाप्तिषु पुरुषः न समर्थो भवति। मीमांसामेरुदण्डरूपाः एते विधयः द्विधा विभज्यन्ते। प्रथमो विधानदृष्टया द्वितीयस्तु विधेयदृष्ट्या।

(क) विधानदृष्ट्या तु विधीनां चत्वारो भेदाः प्राप्यन्ते—

१—यागकर्मणः स्वरूपमात्रबोधक उत्पत्तिविधिः कर्मोत्पत्तिविधिर्वा।

२—प्रधानविधिना सह अङ्गभूतविधीनाम् अङ्गाङ्गिभावबोधको विनियोगविधिः।

३—अनुष्ठानकाले प्रागभावविधायकः क्रमरूपप्रयोगविधिः।

४—केनानुष्ठानेन प्राप्तं फलं प्रति कोऽधिकृत इति बोधकोऽधिकारविधिः।

(ख) विधेयदृष्ट्या विधयः त्रिधा भज्यन्ते—

१—केनचिदन्यप्रमाणेनाज्ञातस्य विधेयस्य प्रापको विधिरपूर्वविधिरित्युच्यते। यथा व्रीहीभिर्यजेतेत्यादयः विधयः।

२—कार्यैकस्य सिद्धये अनेकसाधनस्य प्राप्ते एकस्मिन् पक्षे नियामको यो विधिः स नियमविधिरित्यभिधीयते।

३—एकस्मिन्नेवाङ्गिनि अङ्गे वा विधेयभूतः अङ्गद्वयस्य अङ्गिद्वयस्य वा प्राप्तिदशायां एकं पक्षं प्रति वर्जनबुद्धिस्वरूपः परिसंख्याविधिः।

यो विधिरत्यन्तमप्राप्तमर्थं ज्ञापयति अर्थात् केनचिद् वैदिको लौकिको वा प्रमाणेन सर्वथाऽज्ञातं विधेयं प्रापयति, सोऽपूर्वविधिरित्यभिधीयते।[1] यथा "व्रीहीन् प्रोक्षति" "यजेत स्वर्गकाम" इत्यादिना विधिवाक्येन विध्यन्तरैः सर्वथा अप्राप्तं प्रोक्षणकर्म, स्वर्गरूपविधेयस्य प्राप्तिश्च विधीयते। अतोऽत्र मीमांसकैरपूर्वविधिरिति निर्णीयते।

नियमविधिस्तु तत्र भवति यत्र एकस्य कार्यस्य सिद्धये विकल्परूपेण अनेकेषां साधनानां प्राप्तिर्भवति। तेषु स्थलेषु अन्यतरस्य साधनस्य प्राप्तिदशायां तस्य अप्राप्तस्य साधनस्य प्राप्तिकार्ये विधिरयं प्रभवति। विधिरयं वस्तुतः अप्राप्तपक्षं पूरयन् प्रवर्तते। अनेकप्राप्तपक्षानां नियामकत्वादेव अयं नियमविधिरित्युच्यते।[2] यथा "व्रीहीनवहन्ति" आदिरूपा विधयः। अत्र यद्यपि तुषविमोकस्य नखविदलनावघातादीनि बहूनि साधनानि, तथापि यत्र नखविदारणं प्राप्तं तत्रावघातोऽप्राप्तो भवति। एवं सति अवहननविधिरेवं नियमयति यत् अवघातेनैव तुषविमोके कृते अदृष्टोत्पत्तिः सम्भवा, नान्यैः साधनैः। किंतु विधावस्मिन् अप्राप्तपूरणेऽपि अन्यस्य या निवृत्तिः सा अर्थतः एव ज्ञायते न विधायकवाक्येन न च फलरूपेण। परिसंख्याविधौ तु वर्जनबुद्धिः निवृत्तिफलकत्वं वा मन्त्रवाक्येनैव भवति। क्रियया सह तस्य विनियोगात् प्राक् उभयस्थले प्रवृत्तिसम्भवे सति यो विधि पक्षं प्रति निवृत्तिफलकः भवति, तत्र परिसंख्याविधिरेव चरितार्थो भवति। यथा "इत्यश्वाभिधानीमादत्ते" इत्यस्मिन् वाक्ये। अनेन वाक्येन अश्वरशनादानं न विधीयते। यतो हि अश्वरशनादानरूपम् फलं नेष्टम्, अपितु मन्त्रसामर्थ्येनैव प्राप्तो गर्दभरशनाग्रहणात् मन्त्रस्य निवृत्तिरेव फलरूपेण इष्टा। यथोक्तम्—

'विधिरत्यन्तमप्राप्ते नियतः पाक्षिके सति
तत्र चान्यत्र च प्राप्ते परिसंख्येति गीयते।"

---

१. "योऽत्यन्तमप्राप्तोः न च प्राप्स्यति, प्रावचनादित्यवगम्यते तत्र नियोगः शुद्ध एव विधिर्यथा व्रीहीन् प्रोक्षति।" (तन्त्रवार्तिक पृ० ५६)

२. पक्षेऽप्राप्तस्य तु यो विधिः स नियमविधिः (मीमांसान्यायप्रकाश)

तन्त्रवार्तिकोक्तस्यास्य श्लोकस्य "तत्र चान्यत्र च प्राप्ते" इत्यंशेन परिसंख्याविधेः स्वरूपं स्फुटरूपेणाभिव्यज्यते। परिसंख्या तु द्विधा भवति—शेषिपरिसंख्या, शेषपरिसंख्या च।

उभयशेषिणा सहएकशेषे प्राप्ते एकशेषिणो निवृत्तिस्तु शेषिपरिसंख्या आचक्षते। यथा-इमामगृभ्णन्नित्यस्मिन् वाक्ये मन्त्रसामर्थ्यात् अश्वरशनागर्दभरशना च द्वा एव अङ्गिरूपेण प्रतीयेते। अत्र अनयोःशेषिणो "इत्यश्वाभिधानी" इत्ययं विधिः गर्दभरशनारूपिणं शेषिनं मन्त्रं निवर्तयति। "तत्र चान्यत्र" अस्य वाक्यस्य सप्तम्यन्तार्थे गृहीते उक्तार्थो संगच्छते।

"तत्र०" इति श्लोकांशस्य प्रथमान्ते अर्थगृहीते "शेषपरिसंख्या" संगच्छते। यथाहि "मरुद्भ्यो गृहमेधिभ्यः सर्वासां दुग्धे सायमोदनम्" इत्यनेन वाक्येन चातुर्मास्य यागस्य वरुणप्रघासप्रकरणे गृहमेधीयमिष्टिं विधीयते। इष्टेरस्या दर्शपूर्णमासयागकर्मणः विकृतित्वात् अत्र प्रयाजाज्यभागादिपदार्थाः अतिदेशवाक्येन प्राप्तः, किंतु अस्मिन्नेव प्रकरणे "आज्यभागौ यजति यज्ञतायै इति वाक्यमपि पठितम्। अतः प्रयाजाज्यभागादिकर्मसमूहो गृहमेधीयस्य इष्टेरङ्गम् इष्टिश्च अङ्गी इति सिद्धं भवति। अत्र तु आज्यभागस्य विधानातिदेशेनैव प्राप्तत्वात् "मरुद्भ्यो गृहमेधिभ्यः इत्ययं वाक्यमाज्यरूपमङ्गं न विदधाति, अपितु स्वस्मादितरप्रयाजाद्यङ्गानां निवृत्तिं परिसंख्यानं वा करोति। अत्र अङ्गस्य निवृत्तिफलरूपेण प्राप्तत्वात् इदं शेषपरिसंख्याय उदाहरणमस्ति। इदमेव "प्राप्तपरिसंख्या" इत्यपि उक्तम्।

जैमिनीया द्वादशाध्यायी इति नाम्नि ग्रन्थे दशमाध्यायस्य गृहमेधीयाधिकरणे प्राप्तेषु पक्षेष्वष्टपु पञ्चमः पक्षोऽयम्।[1] अत्र यद्यपि सिद्धान्तस्तु अष्टमे पक्षे, किंतु तदप्राप्तपरिसंख्याया विषयो भवति। यतोहि गृहमेधीयप्रकरणगतेन "आज्यभागौ यजति यज्ञतायै" इत्यनेन वाक्येनैव भावनाया कथमाकांक्षा शान्ता, अस्माद् हेतोरत्र युगपत्प्राप्ता प्रयाजाद्यङ्गानां निवृत्तिराज्यभागस्य प्राप्तत्वेन भवति इति सिद्धम्। तात्पर्यञ्चेदं येन विधिना इतरशेषिनः शेषस्य वाऽन्यतरस्य निवृत्तिः संगच्छते सः परिसंख्याविधिरित्युच्यते।

नव्यमीमांसकैस्तु परिसंख्या द्विधा विभज्यते-श्रौतीपरिसंख्या लाक्षणिकी परिसंख्या च। श्रौतीपरिसंख्यायां निवृत्तिवाचकाः "नञ्" "एवादि" वा शब्दाः

---

१. "यथा च गृहमेधीये पञ्चमे पक्षे अत्रापि च न प्राप्ते सत्येषा प्रवर्तते, प्रापकस्य शास्त्रस्याननुमितत्वात्। कथं तर्हि यद्येतत् वाक्यं नाभविषयत्तत एनं प्राप्स्यदिति।" (तन्त्रवार्तिक पृ० ५९)

श्रुताः भवन्ति । यथा "त्रीणि ह व यज्ञस्योदराणि गायत्रीबृहत्यनुष्टुप् "अत्र ह्येवावपन्ति" इत्यस्मिन् वाक्ये "एव" शब्दः पठितः । वाक्येऽस्मिन् "अत्र" शब्दः पवमानमवबोधयति । अनेन मन्त्रवाक्येन पवमानव्यतिरिक्तस्तोत्रेषु सामावापस्य निषेधः प्राप्यते । यतोहि ज्योतिष्टोमयागस्य विकृतित्वादतिदेशबलात् पवमानेनं सार्धमेव स्तोत्रान्तरेष्वपि सामावापस्य अतिदेशो भवितुमर्हति ।[1] वार्तिकारमतेन एवकारश्रवणस्थले सर्वत्र श्रौतीपरिसंख्या अधिगन्तव्या । न्यायसुधाकृन्मतोऽपि अयमेव ।

लाक्षणिकीपरिसंख्या तु तत्र भवति यत्र शब्दतः मुख्यया वृत्त्या वा परिसंख्याया प्राप्तिर्न भवति किन्तु अर्थतः अर्थात् फलरूपेण इतरनिवृत्तिः सम्भवति । यथा "इमामगृभ्णन् रशनामृतस्य इत्यश्वाभिधानीमादत्ते" इत्यस्मिन् मन्त्रवाक्ये । "पञ्चपञ्चनखा भक्ष्या"[2] इत्यस्मिन् लौकिकवाक्येऽपि अयमेव लाक्षणिकीपरिसंख्याविधिश्चरितार्थः । अत्र पञ्चपञ्चनखभक्षणस्य रागतः प्राप्तत्वात् नेदं विधेयम् । अतः स्थलेऽस्मिन् पञ्चातिरिक्तपञ्चनखभक्षणनिवृत्तिरूपोऽर्थो ग्राह्यः । अतः अत्र लाक्षणिकीपरिसंख्या अस्ति, किन्तु उदाहरणेऽस्मिन् स्वार्थहानिपरार्थस्वीकारप्राप्तबाधश्चेतिदोषत्रयं प्रादुर्भवति । अतः "पञ्चपञ्चनखा भक्ष्या" इत्यादि उदाहरणमयुक्तम् ।

श्रौतीआर्थीपरिसंख्ययोर्भेदं वर्णयता भाट्टदीपिकायाः टीकाकरेण-शम्भुभट्टमहोदयेन प्रभावल्यामुक्तम्—

"यत्र तु वैयर्थ्यप्रतिसन्धानेन विनैव इतरनिवृत्तिः प्रतीयते तत्र शाब्दी परिसंख्या, यत्र च प्रतिसंधाननेन इतरनिवृत्तिस्तात्पर्यज्ञानस्य विषयीभूता तत्र आर्थीपरिसंख्या भवितुमर्हति ।"

इमामगृभ्णन्नादिषु वेदवाक्येषु श्रुतहानादिदोषत्रयस्य निरासः—अध्वरेऽग्निचयनहेतो "इमामगृभ्णन् रशनामृतस्य"[3] इति मन्त्रं पठित्वा श्वरशनाग्रहणपूर्विका मृत्तिका आनीता । अनेनैव मन्त्रैण मृत्तिकानयने गर्दभरशनाग्रहणोऽपि प्राप्तः, यस्य परिसंख्यया निवृत्तिर्भवति । पूर्वपक्षिणो मतेन अत्र परिसंख्याविधेः स्वीकृतौ

---

१. "एवकारेण पवमानातिरिक्तस्तोत्रव्यावृत्तेः अभिधानात् ।"
(मी० न्यायप्रकाश)

२. "पञ्चपञ्चनखा भक्ष्या ब्रह्मक्षत्रेण राघव,
शशकः शल्यकी गोधा खड्गी कुर्मोऽथ पञ्चमः ।"
(वाल्मीकिरामायणे किष्किन्धाकाण्ड १७/३८)

३. तै० सं० ५/१/२

स्वार्थत्यागपरार्थस्वीकारप्राप्तबाधश्चेति दोषत्रयापत्तिः ।[1] यतो हि रशनादाने लिङ्गेनैव गर्दभरशनप्राप्तिरपि भवति । अस्याःशङ्कायाः अयम् निरासः—

लिङ्गेन गर्दभरशनायाः प्राप्तेः पूर्वमेव "इत्यश्वाभिधानीमादत्ते" इत्यनया प्रत्यक्षश्रुत्या अश्वरशना प्राप्ता । श्रुतिः सदैव लिङ्गात् बलवती । अतः बलवता श्रुतिप्रमाणेन अश्वरशनाया प्राप्तेः मन्त्रं निराकाङ्क्षं भवति । अस्यां दशायां गर्दभरशनाश्वरशनग्रहणे विकल्पोऽप्राप्तः । अतोऽत्र प्राप्तगर्दभरशनाग्रहणस्य बाधरूपो दोषो निरवकाशो भवति ।

मन्त्रप्रमाणेन अश्वरशनाया प्राप्तत्वात् स्वार्थत्यागरूपो दोषोऽपि न प्रसक्तः । यतो हि अस्मिन् स्थले अश्वाभिधानीग्रहणमेव विधेयमस्ति । अतः "आदत्ते" इत्यनेन विधिना सह अश्वरशनाविनियोगस्य चरितार्थे मन्त्रस्य निराकांक्षत्वात् परार्थस्वीकाररूपो दोषोऽपि अप्रसक्तः अत्र गर्दभरशनानिवृत्तिस्तु अर्थतो न शब्दरूपेण । "अत्र अश्वाभिधानीग्रहणस्तु प्रत्यक्षश्रुत्यैव प्राप्तः । सम्भवति प्रत्यक्षे अनुमानस्य कुतोऽवकाशः ? अत्र गर्दभरशनाया प्रसक्तिरेव न भवति । अतः स्वार्थत्यागरूपो दोषोऽपि न सिध्यति ।

उदाहरणेऽस्मिन् शङ्केयमयुक्ता यत् मन्त्रविशिष्टाश्वाभिधान्या आदानविधौ वर्जनबुद्धेरसम्भवत्वात् परिसंख्याऽत्र नास्ति । यतोहि गर्दभरशनानिवृत्तिस्तु परिसंख्याविधेः फलमेवास्ति, किन्तु दोषोऽयमशाब्दत्वात् परिहार्यः ।

नियमपरिसंख्याविधौ तु सूक्ष्मो भेदोऽयमस्ति—नियमविधौ अप्राप्तांशपूरणात् ऊर्ध्वमितरव्यावृत्तेः भानेऽपि सा इतरव्यावृत्तिः विधेया नास्ति किन्तु परिसंख्याविधौ उभौ नित्यप्राप्तौ । तयोः एकस्य निवृत्तिरेव वाक्यफलं विधेयं वा भवति । अतः इमामगृभ्णन्नादिषु परिसंख्यास्वीकृतेऽपि श्रुतहानादिदोषत्रयं न प्राप्तम् । एवं स्पष्टं मीमांसादर्शने विधिस्वरूपम् ।

●

---

१. यथोक्तम्

श्रुतार्थस्य परित्यागादश्रुतार्थप्रकल्पनात्
प्राप्तस्य बाधादित्येवं परिसंख्या त्रिदूषणा ।

गौणीवृत्तिविमर्शना

डॉ० कमलनयन शर्मा
जयपुर

The paper analyses the difference of subsidiary meaning (*Gauṇīvṛtti*) from *Lakṣaṇā* and preference of the former in the Mīmāṁsā Śāstra.

वृत्त्यैव पदजन्योपस्थितपदार्थाः शाब्दबोधे भासन्ते, नान्यथा । अन्यथा हि घटादिशब्दोच्चारणे सति कदाचिदाकाशादेरपि भानं स्यात् । तस्य शब्दगुणत्वात् । शब्दस्य च तत्र समवायात् । समवायसम्बन्धेनोपस्थितस्यापि तस्य न कयाचिद् वृत्त्या उपस्थितिरिति कृत्वा न शाब्दबोधे भानं स्वीकुर्वन्ति शाब्दबोधविचक्षणाः । वृत्तिश्च शक्तिर्लक्षणाव्यञ्जनागौणीरूपा । तात्पर्याख्या वृत्तिरप्यस्तीति केचित् । तत्रापि युक्तिः प्रमाणं विद्वदनुभवश्च वर्तते । वृत्तेरस्याः प्रथमाध्यायस्य चतुर्थे पादे तत्सिद्धिपेटिकायां सम्यक् प्रतिपादितं दरीदृश्यते । अर्थवादप्रकरणेऽपि "गुणवादस्तु" इत्यादिना विषयोऽयं प्रतिपादितः तथापि तदुपकारकत्वेन प्रतिपादनावन्न लक्षणादि पुरस्कारेण साङ्गोपाङ्गं प्रतिपादितम् । "रूपात्प्रायात्" "दूरभूयस्त्वात्" इत्यादावपि न लक्षणमभिहितम्, अप्रासङ्गिकत्वात् । तत्र तु अर्थवादोपलक्षितानां विषयाणां व्यवहारप्रतिपादनार्थमत्रैव प्रतिपादितानां विषयाणां ग्रहणं कृतम् । लोकेऽपि च यष्टीः प्रवेशय, मञ्चाः क्रोशन्ति, अश्वसहस्रेणामुकः राजा जितः, इत्यादौ तस्या निमित्तानि दृश्यन्ते । यथा "छत्रिणो यान्ति" इत्यनेन वाक्येन छत्र्यच्छत्र्युभयोः ग्रहणं भवति, सहचरितत्वात् तथैव "यष्टीः प्रवेशय" इत्यत्रापि यष्टिसहचरितस्य पुरुषस्य ज्ञानं लक्षणया भवति । अत्रैव भट्टपादा कथयन्ति-"गौण्या वृत्तेरिह निमित्तमभिधीयते, न लक्षणायाः" इति । अतएव निमित्तभेदात् गौणीलक्षण्योर्भेदः स्वीकार्यः, न तु तयोरैक्यम् । तत्रोभयोः को भेद इति चेदुच्यते यत्र खलु अभिधावृत्तिगम्यपदार्थाविनाभूते पदानां प्रवृत्तिर्जायते, तत्रैव लक्षणा स्वीकार्या । यत्र च लक्ष्यमाणप्रसह्यकारिता-दिगुणसम्बन्धात् पदार्थः प्रतीयते तत्र गौणीवृत्तिर्भवति । अतएवोक्तम्–

अभिधेयाविनाभूते प्रवृत्तिर्लक्षणेष्यते ।
लक्ष्यमाणगुणैर्योगाद् वृत्तेरिष्टा तु गौणता ।। इति ।

अयमेव चोभयोर्भेदः । मीमांसकानाम्मतेऽकृत्यधिकरणसिद्धत्वाज्जातिरेव वाच्या पदानाम्, जातिसहचरितत्वात् अविनाभूतत्वात् व्यवहाराभावाच्च जात्या व्यक्तिं लक्षयन्ति । एवमेव "यष्टीः प्रवेशय" इत्यादौ यष्टिसम्बद्धपुरुषाः ज्ञायन्ते । "अग्निर्माणवक" इत्यादौ तु अग्नित्वाविनाभावेन माणवकः न प्रतीयते । माणवके अग्निगतपैङ्गल्यादिज्ञानं भवति । तज्ज्ञानं न लक्षणया भवितुमर्हति, अपि तु गौण्या एव वृत्या । अतएवोक्तं भट्टपादैः–

वह्नित्वलक्षितादर्थाद् यत्पैङ्गल्यादि गम्यते ।
तेन माणवके बुद्धिः सादृश्यादुपजायते ।। इति ।

एवमेव "यजमानः प्रस्तरः" "यजमानः एककपालः" इत्यादौ सर्वत्र प्रस्तर-प्रभृतौ यजमानादिशब्दानां वृत्तिरङ्गीकर्तव्या । अत्रापि तावत् पक्षत्रयं समुदेति । नामधेयः, गुणविधिः, अर्थवादो वेति । तत्र "यजमानः प्रस्तरः । इत्यादौ समान-विभक्तिकत्वात् सामानाधिकरण्येन नामधेय इति प्रतीयते । तन्न समीचीनमिति मन्यामहे । नामधेयत्वे स्वीक्रियमाणेऽनेकाः शक्तयः कल्पयितव्याः भविष्यन्ति । अथ च नामधेयनिमित्तचतुष्टयेषु मत्वर्थलक्षणाभीतिवाक्यभेदभयतत्प्रख्यशास्त्रतद्व्यपदेशरू-पेषु कस्याप्येकस्यापि निमित्तस्याभावात् नामधेयत्वपक्षः न क्षोदक्षमः । अतएवोक्तं भाष्यकारेण "कथं पुनरनयोः सामानाधिकरण्यं ज्ञायते । न हि प्रस्तर एककपालो वा यजमानः" इत्यादि । तस्मान्नैतेषां नामधेयत्वं प्रसाधयितुं क्षमः कश्चित् ।

ततः गुणविधिवादिनः प्रत्यवतिष्ठन्ते । तेषामयमाशयः– "यजमानः प्रस्तरः" इत्यादौ अन्योन्यसमभिव्याहारान्नैव स्तुतिः प्रतीयते । सैव च तस्य प्रवृत्तिनिमित्तमि-त्यपि वक्तुं न शक्यते । कार्यसम्पादकत्वरूपं प्रयोजनं परित्यज्य नान्यत्किमिति प्रयोजनं प्रवृत्तस्याप्यवलोक्यते । अतः "यो होता सोऽध्वर्युः" इत्यादिवत् परम्परा-न्यतरकार्यसम्पादकत्वमेव मुख्यं प्रयोजनं मन्तव्यम् । तत्रापि च "मुख्यं वा पूर्वचोदनात्" इति जैमिनिसूत्रानुसारं यजमानशब्दः स्वमुख्यार्थप्रतिपादकः प्रस्तरशब्दश्च स्रुग्धा-रणादिकार्यसम्पादनार्थ इति । तस्माद् गुणविधिरिति । तन्न शोभनम् । यजमान-प्रस्तरयोर्मध्ये नैकस्यापि कार्यसम्पादकत्वमुपपद्यते । कुत इति चेत्, विरोधात् । 'यजमानः एककपालः' इव "सूक्तवाकेन प्रस्तरं प्रहरति" इत्यनेन वचनेन यजमानोद्देश्यकं प्रहरणं विधीयते चेत्तर्हि यजमानाभावात्सर्वेषां विधिशास्त्राणामेव

लोपः प्रसज्येत । तस्मात्स्तुति प्रतिपादकत्वेनैव शास्त्रसंवादः कर्तव्यः । यथा यागे यजमानः सर्वश्रेष्ठः तथैव प्रस्तरोऽपि । अतः बर्हिष उपरि प्रस्तरस्यासनं कर्तव्यम् । आहवनीयस्य स्वर्गत्वेन स्तुतिर्भवति । तद्गताश्च सर्वे गुणाः यजमानेऽऽरोप्यन्ते । अनेन प्रकारेण च स्तुतिः सिद्ध्यति । गौणेऽर्थे गुणसंयोगाच्च शब्दानां प्रवृत्तिः।

केनचित्तु "प्रसिद्धार्थपरित्यागेनाप्रसिद्धगुणवाचित्वं गौणत्वमि" ति गौण्याः लक्षणं प्रतिपादितम् । तन्न भट्टपादाः मेनिरे । "कथमगुणवचनः गुणं ब्रूयात्" इत्यादिभाष्योक्तप्रश्नोत्तरोत्थापनपूर्वकं समादधति । अजहत्स्वार्थायां वृत्तौ पूर्वसिद्धशक्त्येव वाक्यार्थबोधसम्भवे प्रमाणाभावान्नान्यशक्तिस्वीकारमर्हति । सिंहो देवदत्तः" इत्यादौ सिंहशब्दे उच्चारिते एव सिंहत्वोपलक्षितसिंहव्यक्तेः प्रतीतिर्जायते । तथैव च देवदत्तनिष्ठसिंहगतप्रत्यक्षकारित्वादेर्ज्ञानमुत्पद्यत एव । अतः शक्त्या वृत्या यत्पूर्वसिद्धं प्रवृत्तिनिमित्तं सिंहशब्दस्य तदेवात्राप्याश्रयणीयम् । संशयनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणताश्रयभूतं व्यवहारोच्छेदकारणरूपं प्रसिद्धार्थपरित्यागेनाप्रसिद्धगुणकल्पनं नाश्रयणीयम् । तस्मान्नेदं लक्षणं गौण्याः युक्तिप्रमाणसिद्धमिति भट्टपादानामाशयः ।

यत्तु समुदायवाचिनः पदस्य लक्षणयैकदेशवृत्तित्वं गौणीत्वमिति गौणीं लक्षयन्ति । अयमाशयः-सिंहादिशब्दोच्चारिते हि तद्गतानां जातिगुणानामसम्भवात् कतिपयगुणादीनामेवोपचारः क्रियते, न सर्वेषाम् । तस्मादिदमेव लक्षणं स्वीकर्तव्यमिति । तदविचारितरमणीयमेवेति भट्टपादाः । तदुक्तम्--

समुदायार्थवाचित्वे नैकदेशे भवेद् गति ।
शतशब्दान्न पञ्चाशन्मुख्यरूपेण गम्यते ॥ इति ।

अयमभिप्रायः-यद्यपि शतसंख्यायां पञ्चाशत्संख्या तिष्ठत्येव, तथापि न मुख्यरूपेण भासते । अतएव सिंहशब्दस्य जात्यादिसमुदायवाचित्वे सिद्धे देवदत्तादावेकदेशस्योपचारः मुख्यत्वेन नैव संघटते । यत्र सिंहत्वादिजातिमात्रस्य दर्शनं जायते, तत्रापि सर्वेषां जातिगुणाक्रियादीनां प्रत्यस्तमयेऽपि सिंहत्वेन व्यवहारो भवत्येव । तत्रैव मुख्यरूपेणैव व्यवह्रियते, न तु सिंहादिशब्दानां देवदत्तावुपचरितव्यवहार इव । शब्दानां सामान्यवाचित्वं कुत इति चेदुच्यते --आकृत्यधिकरणन्यायेनैवेति गृहाण । क्रियागुणादीनामानन्त्यात् व्यक्तिशः सम्बद्धुं न शक्यते । उक्तञ्च—

एकस्यामेव च व्यक्तौ बाल्यादिषु गुणक्रियाः ।
अन्याश्चान्याश्च शक्यन्ते नाभिधातुमसंगतेः ॥ इति ।

व्यभिचारसद्भावात् असामान्यात् सामान्यस्य कल्पना अशक्या । यत्र सिंहत्वं नाभिहितं भवति, तत्र गुणक्रियादीनां व्यवच्छेदसम्पादकत्वमपि न जायते । तेषां प्रतीत्यभावात् । यत्र खल्वभिहितं भवति सिंहत्वादि तत्र तेषां ज्ञानसद्भावादेव सकलगुणक्रियादीनां प्रतिपादिकायाः शक्तेरपि ज्ञानं जायत एव तस्मात्समुदायवाचिनामेकदेशे गौणत्वं न सम्भवम् । अतएवाभिहितम्—

तत्र सिंहत्वमेवासां व्यवच्छेदकरं भवेत् ।
तच्चानभिहितं नैवमुक्तं चेन्नान्यवाचिता ।। इति ।

ये तु "समारोपित तद्भावो गौणः" अर्थात् अध्यारोपितार्थवृत्तित्वं गौणत्वमिति गौण्याः लक्षणं प्रतिपादयन्ति । तेषामियमाकूतिः-शक्त्यावृत्या सिंहनिष्ठक्रिया गुणादीनामुपस्थितिर्नैव सम्भाव्यते । अतएवात्यन्तानभिधेयत्वं प्रतिपादितम् । अतएव च सिंहत्वजाति विना परशब्दः गुणद्वारान्यस्मिन् नैव प्रयोगोऽर्हति । एवमेव "सिंहो देवदत्तः" इत्यादावेकविभक्तिकत्वरूपसामानाधिकरण्येन तादृशप्रयोगोऽपि दुर्घट एव । तस्यैव सुघटत्वप्रतिपादनार्थमाह—

अर्थेष्वर्थान्तरात्मानमध्यारोप्योपपादितम् ।
वाच्यमासाद्यशब्दानां स्वयमेव प्रवर्तनम् ।। इति ।

मुख्यार्थेषु गौणार्थं समारोप्य प्रतिपादितं वाच्यार्थं प्राप्य शब्दान्न स्वयमेव प्रवर्तन्ते । यदि सिंहादिनिष्ठगुणक्रियादिसदृशगुणक्रियादीनां देवदत्तादौ प्रतीतिर्जायते, तदैव तत्सादृश्यस्य परिकल्पना समीचीना भवति । ततश्च स्वमुख्यार्थे एव शब्दानां प्रयोगः स्यात्, तथापि अध्यारोपितत्वान्न मुख्यार्थप्रतिपादकत्वमिति । तदपि न क्षोदक्षमः । एतादृशकल्पनाया अशक्यत्वात् । उक्तञ्च भट्टपादेन—

असङ्कीर्णस्वभावं सद्वस्तुवस्त्वन्तरात्मना ।
आरोप्यतेऽभिधानार्थं कथं न भ्रान्तिवर्जितैः ।।इति ।

भ्रमात्मकज्ञानविधुरः पुरुषः शब्दार्थप्रतिपादनार्थं सङ्कीर्णस्वभावरहितं सद्वस्तु वस्त्वन्तरात्मना कथं नारोप्यते ? अर्थात् नैवारोप्यत इत्यर्थः । अथवा भ्रमवशात् कश्चित् कञ्चित् प्रति मृगतृष्णायां जलमारोप्य "तत्र जलमस्तीति" शब्दप्रयोगं करोति । तत्रोभयोः श्रोतृवक्त्रोः जलप्रतीतौ भ्रान्तेर्मुख्यता । यदि च स्वयं विवेकी स्यात्, अन्यं बोधयितुमेव शब्दं प्रयुङ्क्ते, परन्तु श्रोतुः पार्थक्येन अर्थात् भेदज्ञानं न भवति, तत्राप्येकपुरुषनिष्ठविवेकज्ञानेनैवारोपाभावः बोध्यः । तस्मान्न-

कमपि पुरुषं प्रति गौणत्वव्यवहारोपपद्यते । यत्र तु श्रोतृवक्तारौ भ्रमात्मकविज्ञानविरहितौ, तत्रोभयोः प्रसह्यकारित्वादिसादृश्यादिनिमित्तान्तर्णीतवत्यर्थाध्यवसानत्वादारोपासम्भवः । अतएवोक्तम्—

द्वावपि प्रतिपद्येते सिंहपुंसोर्विविक्तताम् ।

नाध्यारोपयितुं शक्तिस्तेनैकस्यापि विद्यते ।। इति ।।

सिंहो देवदत्तः इत्यादौ सिंहस्य पुरुषस्य चोभयोः पार्थक्येन ज्ञाने जाते नैकस्याप्यध्यारोपः" कुत्रापि सम्भवः । परस्परमत्यन्तभिन्नानां तिक्तमधुरादीनां रसानामन्योन्यस्याध्यारोपो न सम्भवति, तथैव पार्थक्येन निश्चिते ज्ञाने जाते न परस्परारोप इति । यत्र शब्द एव बोधं प्रति निमित्तं न भवेत्तर्हि तज्जन्यबोधः कुतः स्यात् । पूर्वकालानुभूतानां पदार्थानामेव पदेभ्यः स्मरणमुपपद्यते, नान्येषाम् । तस्मान्मुख्यार्थस्य बोधे जातेऽध्यारोपः कथं स्यात् । श्रोतॄणां पुरुषाणां निश्चयार्थकज्ञानोत्पत्तये गौणार्थमुख्यार्थरूपः विभागः क्रियते । "सिंहो देवदत्तः" इत्यादौ सिंहपदजन्यमुख्यार्थमारोप्य देवदत्तादेः प्रयोगासम्भवात् समानाधिकरण्येनान्वयोपपत्तये गौणार्थस्य परिकल्पना क्रियते । सिंहत्वस्यारोपं विनैव सिंहत्वसादृश्यदीनां प्रतीतिरुत्पद्यते । सा च प्रतीतिः शब्दाद्भवति अर्थाद्वेति जिज्ञासायामाह-अन्वयव्यतिरेकरूपतर्कसिद्धत्वात्तथाकृत्यधिकरणरूपप्रमाणसिद्धत्वाच्चार्थादेव प्रतीतिरिति निश्चीयते । सिंहशब्दोच्चारणं विनापि सिंहार्थात् सिंहसदृशस्य ज्ञानं जायते । यदर्थविषयकज्ञानाभाववान् पुरुषः तदर्थोद्देश्यके प्रयुक्ते सिंहशब्दे श्रुतेऽपि नैव बोधः सम्भवति । उक्तञ्च—

सिंहशब्दे ह्यनुक्तेऽपि सिंहार्थात्सदृशे मतिः ।

जायते न त्वबुद्धेऽर्थे सिंहशब्दे श्रुतेऽपि नः ।। इति ।

यदा श्रोता स्वयमारोपं विनैव बुध्यते तदा "नूनमनेन सिंहत्वमारोपितम्" इत्याकारिका कल्पना वक्तर्यपि न स्यात् । सिंहत्वं परित्यज्य गुणक्रियादिसमुदायस्य विवक्षा नैव समुचिता । सर्वेषामेतेषामर्थानामेकं पदवाचकं नास्ति । शब्दनिष्ठनिश्चितशब्दशक्त्या व्यवहार एवोत्पद्यते पुरुषाणाम्, न तु तद् द्वारा भिन्नाया एव शक्तेरूपजनः स्यात् । अपि च यद्विषयकाध्यासबलेन वक्तॄणां गौणावृत्तिः परिकल्पते सा वेदे न स्यात्, तत्र पुरुषाभावात् । न हि वेदः पौरुषेयः, प्रमाणाभावात् । अतः आरोपयितुर्विना कथमध्यारोपः सङ्गच्छेत् तत्र । तस्मात्पूर्वोक्तं सर्वं लक्षणं परित्यज्य स्वाभिमतं लक्षणं समुपस्थापितं भट्टपादेन । "गुणप्रवृत्तिप्रयोजनो गौण इति । वृत्ति-

विवक्षायां गौणीत्वसिद्धिः। इदमेव लक्षणं सुसमीचीनं प्रतिभाति, नान्यदिति। गुणानां स्वशक्यसिंहादिवृत्तिधर्माणां देवदत्तादिरूपार्थान्तरे प्रवृत्तिः = योगः प्रयोजनं = शब्दप्रवृत्तौ निमित्तं यस्य स गौण इत्यर्थः विवृतः। गौणीत्वं नाम-स्वसमानजातीय-धर्मवत्वाध्यारोपितत्वान्यतरसम्बन्धावच्छिन्नस्वशक्यवृत्तिधर्मवत्वं गौणीत्वमिति लक्षणं संचस्कार। संघटते च "सिंहो देवदत्तः" इत्यादौ सिंहपदशक्यार्थसिंहादिवृत्तिप्रसह्य-कारित्वादिधर्माणां समानजातीयत्वात् अध्यारोपितत्वाद्वा देवदत्तादौ प्रतीतिसम्भ-वात्। खपुष्पादीनामत्यन्तासतां मुख्यार्थसम्भवात्तदविनाभूतगुणानामप्यसम्भवात् गौणार्थमादाय प्रयोग एव न स्यात्। एवं कापिलदर्शनादिपरिकल्पितप्रकृत्यादि-तत्त्वमपलपन्ति बौद्धादयः, तत्राप्यध्यारोपं विना नैव प्रयोगसम्भवः। अस्वीक्रियमाणे प्रतिषेधस्यानर्थक्यं स्यात्, स्वीक्रियमाणे च तद्विरोधः। अध्यारोपितनिषेधस्यानर्थक्यं स्यात्, स्वीक्रियमाणे च तद्विरोधः। अध्यारोपितनिषेधे सति तु दोषाभाव इति। तस्मादध्यारोपितनिषेधपक्ष एव श्रेयानिति। तन्न। अत्यन्तासत्खपुष्पत्वमत्यन्तासति वस्तुनि कथमध्यस्यते। येषाञ्च गुणादीनां सत्ताविषयकं ज्ञानमस्ति, तेषामेवाध्या-रोपणं कुर्यात्, न वा कुर्यात्। यत्र खलु बौद्धादिपक्षे खपुष्पात्मा, खपुष्पं भवतां सिद्धान्त इत्यादीनां वाक्यानां प्रयोगः क्रियते, तत्रोभयोर्वाक्ययोः कतरत् खपुष्पमन्यद् भवति। एवं सिंहत्ववत्पूर्वनिश्चितस्य वस्तुन अध्यारोपः क्रियेत् चेत्तर्हि खपुष्प-स्वरूपमप्यध्यारोपात्मकमेव स्वीकर्तव्यम् भवेत्, परन्तु लोके खपुष्पादेर्मुख्यार्थ-स्याप्रसिद्धत्वाद् गौणार्थस्यापि प्रतीतिर्न स्यात्। प्रथमज्ञातत्वात्खपुष्पादिस्वरूपं न मुख्यार्थं परिजहाति। यद्युच्येत अत्यन्तासतः मुख्यत्वं न सम्भवेत् तर्हि गौणत्वपक्षेऽपि तुल्यदोषः। यस्मिन् वस्तुनि अध्यारोप्यते तद्वस्तु गौणं भवति। यस्याध्यारोपो भवति न स गौणः, अपि तु प्राधान्यमेव तस्य। न खपुष्पे कस्याप्यध्यारोपः भवितु-मर्हति, न वा तस्यान्यत्र कुत्राप्यारोपसम्भवः। कुतः। अत्यन्तासत्त्वात्तस्य।

यद्युच्येत-वर्तमानघटादिगतस्यैव रूपस्य अत्राध्यारोपः क्रियते। अतो न तस्य गौणत्वमिति। तदपि न। अत्यन्तालीके खपुष्पादौ सद्रूपात्मकज्ञानस्योत्पादासम्भवात्। पूर्वन्तावत् यादृशोऽर्थोऽनुभूयते तादृशस्यैवोत्तरकाले ग्रहणमपि भवतीति निश्चप्रचम्। शशविषाणखपुष्पादिपदार्थानां नैव कदापि सत्त्वेनानुभवः। नैव च पदार्थान्तरेण सह खपुष्पादेः सम्बन्धोऽपि गृह्यते, मुख्यार्थात्मनैव बोधसम्भवात्। अतएव सद्रूपेणा-प्रतीतपूर्वकशशविषाणादिप्रतिषेधः नैवोपपद्यते, अननुभूतत्वादेव तस्य। तथा सद्रूपेण प्रतीतपूर्वस्यवस्तु अत्यन्तप्रतिषेधोऽपि नोपपद्यते, अनुभूतत्वादेव तस्य। यस्य पदार्थस्यान्यत्र सद्भावः ज्ञातः तस्यैव पदार्थस्यान्यत्र प्रतिषेधोऽपि सङ्गच्छते। एक-स्मिन्नेव सदसद्रूपतायाः बोधासम्भवात्। उक्तञ्च—

अन्यत्र ज्ञातसद्भावः पदार्थोऽन्यत्र वार्यते ।
न त्वेकत्रैव सद्रूपमसद्रूपञ्च गम्यते ।। इति ।

अन्यत्र सद्रूपत्वेन प्रसिद्धस्यैवान्यत्रारोपो भवति, अन्यत्र सद्भावाधीनत्वादारोपस्य । भिन्नभिन्नपदार्थविषयकारोप्यारोपकभावः नैव सम्भवति । परस्परसम्बन्धाभावात् । अन्यत्र जलसद्भावमाश्रितस्यैव ऊषरे स्थाने तोयमध्यारोप्यते । एवं तर्हि शशीयविषाणस्यात्यन्ताप्रसिद्धत्वात् कथं शशविषाणं नास्तीति प्रयोग इति चेत्-उच्यते-प्रयुक्तोऽत्राभावार्थकः नास्तिशब्दः पूर्वसिद्धस्यैवाभावस्यानुवादक इति केषाञ्चिन्मतम् । परन्त्वस्मिन् पक्षेऽनुवादकत्वस्वीकारेऽऽनर्थक्यापत्त्या अपरितोषात्समाधानान्तरमुक्तम्-"सामान्येनैव प्रागभावादिषु नास्तिशब्दः प्रवर्तमानः शशविषाणशब्देन विश्लेष्यते, न शशविषाणमव्यभिचारात्" इति । नास्तिशब्दप्रतिपादितस्याभावसामान्यस्य विशेषणार्थोऽत्यन्ताभावनामकाभावविश्लेषप्रतिपादकशशविषाणशब्दप्रयोग इति। अभावः शशविषाणशब्देन विशेष्यते, न तु शशविषाणमभावविशेषणेन विशेष्यते । कुतः । व्यभिचाराभावात् । अत ईदृश एव विशेष्यविशेषणभावः स्वीकर्तव्यः न विपरीत इत्यर्थः । अर्थद्वारैवशब्दयोर्विशेषणविशेष्यभावो भवतीति सोमेश्वरभट्टाः । एवमप्यव्यभिचाराच्छशविषाणादि शब्दादेवाभावसामान्यान्तर्गताभावविशेषस्य प्रतीतेरपि सिद्धे सति नास्तिशब्दप्रयोगस्यानर्थवत्वमपरिहार्यमेवेति । तस्मान्न पूर्वोक्तं समाधानं सन्तोषावहमिति । अतएव समाधानान्तरमाह-"येनावयवार्थौगृहीतौ समासाच्च राजपुरुषादिवत्सामान्यतो दृष्टेन षष्ठ्यर्थस्मृतिः प्रसक्तेति" । अयमभिप्रायः—केनाप्यन्येन प्रमाणेन शशीयशृङ्गस्य ज्ञानाभावेऽपि शशविषाणशब्दप्रयोगादेव वस्तुतोऽत्यन्ताभाव प्रतिपादनादपि भ्रमात्मकज्ञानजुषां पुरुषाणां संसर्गप्रतीतिं वारयितुमेव "शशविषाणं नास्तीति" निषेधकवाक्यस्य प्रयोगः । शशीयशृङ्गविषयकाभावस्य पूर्वस्मादेव निश्चयात्मकज्ञानस्य सञ्जातत्वात्संसर्गपर्यन्तानुधावनमपि न युक्तम् । राजपुरुषादिवत् षष्ठयर्थस्य स्मृतावपि शशविषयकशृङ्गराहित्यावगमात् संसर्गभ्रान्तिमपि वक्तुमशक्या ।

एवमपि स्वीक्रियमाणे सति अभाववाचकतावादिनं प्रति शशविषाणं नास्तीति प्रयोगानुपपत्त्या दोषस्यापरिहार्यत्वमेव । अतएवासन्तुष्यन् भट्टपादः समाधानान्तरं ददाति-"विनैव समासेन शशमधिकरणत्वेन निर्दिश्य विषाणञ्च गवादिगतं विनैवाध्याहारेणानयोः सम्बन्धो नास्तीति कथितं तेनानुभूतसम्बन्धस्य शशविषाणशब्दस्तमेवाभावं गमयिष्यतीति" । अयमाशयः-शशः प्रसिद्धः स एवाधिकरणत्वेन विवक्षितः । गवादिगतं विषाणमपि प्रसिद्धमेव । अस्माच्चेदमायाति-शशे गवादिगतस्य विषाणस्य सम्बन्धो नास्ति । एतेन प्रकारेणानुभूतपूर्वस्य सम्बन्धस्य "शशविषाणं नास्ति" इत्यनेन

वाक्येनाभाव: बोध्यते । तस्मादिदमपि वाक्यमुपपद्यते । अत्रारोपापेक्षैव नास्ति तस्मान्नास्ति काचिदपि विप्रतिपत्तिः ।

एवमपि "भावान्तरमभावोऽन्यो न कश्चिदनिरूपणात्" इति न्यायेन भावमनपेक्ष्याभावं प्रतिपादयितुं न शक्यते । अतः शशमूर्द्धैव विषाणाकारेण विपरिणतः भावरूपश्च विग्रहवाक्यार्थः भवितुमर्हति तस्मान्निषेध्यपदार्थत्वाभावादारोपस्यापेक्षैव न स्यात् । एतच्छङ्कासमाधानार्थमपरं पक्षमुपस्थापयति भट्टभादः-"शशमूर्द्धवर्तिनां पृथिव्यवयवानामुपरि चीयमानानां दृढदीर्घसन्निवेशरूपेण परिणतानां नीचैर्वृत्ताकारेण यदवस्थानं सोऽस्य वाक्यस्याध्यासमन्तरेणोक्तविषयः सम्भवतीत्यविरोध." इति । अत्रैव च वृद्धवचनमपि प्रमाणयति—

यां निषेधाः क्रियामाहुर्न यातीत्येवमादयः ।

तिष्ठतीत्यादिभिः सैव वस्तुरूपा प्रतीयते ।। इति ।

अत्रेयमाकूतिः-न यातीत्यादिना निषेधवाक्येन गमनाभावात्मिका क्रिया प्रतिपाद्यते । सैव च "तिष्ठती" त्यादिभिः भावरूपा क्रिया बोधयतीन्यर्थः । अतः पूर्वोक्तप्रकारेण येषां शशविषाणादिशब्दानां मुख्यार्थप्रसिद्धिस्तेषामन्यत्र गौणोऽपि व्यवहारोपपन्नः स्यात् । येषां मते मुख्यार्थाभावः, तेषां मते गौणोऽपि व्यवहारो व स्यादिति । यदि स्वार्थे एव गौणार्थप्रतीतिः स्वीक्रियते, तर्ह्यर्थान्तरेणैव गौणीवृत्तेरेवात्यन्ताभावः प्रसज्येत । कदाचिदपि कुत्रापि माणवकमुद्दिश्य प्रयुक्तोऽग्निशब्दः त विहाय पुनरन्यत्र गौणतां नैव प्रतिपद्यते । एवमेव ये प्रधानादिकमुद्दिश्य निषेधाः विहिताः सन्ति, तेऽपि नाध्यारोपनिमित्ताः भवन्ति । तस्मात् स्वार्थप्रतिपादनेनैव गौणता स्वीक्रियमाणे न कश्चिद् दोष इति । यजमानः प्रस्तरः इत्यत्र ज्ञातः सन् यजमानः स्वार्थसिद्धिकरतां लक्षयति । परम्परासम्बन्धेन प्रस्तरादावपि यजमानकार्यसिद्धिं प्रतिपादयति । एतेनैव च प्रकारेण तत्सिद्धिकरत्वात् स्तुतिः सिद्ध्यति । "आग्नेयो वै ब्राह्मणः" "ऐन्द्रो राजन्यः" "वैश्यो वैश्वदेव" इत्यादीनि वाक्यान्युदाहृत्य भाष्यकारेण विचारितम्-किमेते गुणविधयः उताहोऽर्थवादा इति । तत्राग्नित्वेन स्तुतिसम्पादकत्वात्स्तुतिप्रतिपादकान्येव वाक्यानि । एवमेव "यजमानः यूपः" अपशवो वान्ये गोअश्वेभ्यः "सृष्टीरुपदधाति" "प्राणभृत उपदधाति" इत्यादौ सर्वत्र स्तावकत्वमेव स्वीकृतम् । परन्तु एतेषामनुदाहरणत्वमेवेति भट्टपादाः समामनन्ति । तथाहि-आग्नेयादिषु शब्देषु देवताद्यर्थे भवार्थे वा सम्बन्धमाश्रित्य तद्धितीयढगादिप्रत्ययाः समुत्पद्यन्ते । अथवा देवतया सह सम्बन्धे सत्यप्याग्नेयादिशब्दाः व्युत्पन्ना इति । न

यस्य द्रव्यस्य त्यागो भवति तस्यैव केवलं मया सह सम्बन्धोऽस्ति, अपि तु द्रव्यत्यक्तुः यजमानस्यापि तया सह सम्बन्धोऽस्त्येव। उक्तञ्च पञ्चमाध्याये चतुर्थपादे षष्ठाधिकरणे"—भवति पुरुषस्यापि यष्टुः सा देवता इति" तस्मान्नैतान्युदाहरणानि समीचीनानीति। अतः "अग्निर्वै ब्राह्मणः" इत्यादिप्रयोगा एवोदाहर्तव्याः। जातिर्जननं प्रभवस्थानमित्यर्थः। "मुखादग्निरजायत" इत्यादिभिः श्रुतिवचनैरग्नेर्मुखप्रभवत्वं प्रतीयते, तथैव च "ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्" इत्यादिवचनैः ब्राह्मणस्यापि मुखप्रभवत्वं ज्ञायते। तस्मादुभयोर्मुखप्रभवत्वसमान्यादग्निशब्दः ब्राह्मणस्य स्मारक इति। तस्मादेतान्येवोदाहरणनीति भट्टपादाः मेनिरे। एतादृशस्थले जात्या गौणीवृत्तिः स्वीक्रियते। "यजमानो यूपः" आदित्यो यूपः" इत्यादौ समानरूपत्वमेव गौणत्वम्। एतादृशस्य सारूप्यस्य प्रायः सर्वत्र सत्त्वादपि चक्षुर्विषयत्वविवक्षया पृथगुपपदानमावश्यकम्। भाष्यकारेणोक्तं किं सारूप्यम्? ऊर्ध्वता तेजस्विता च" इति। तदेव भट्टपादेन व्याख्यातम्-"चाक्षुषं हि यूपस्योर्ध्वत्वमञ्जननिमित्तञ्च तेजस्वित्वम्" इति। एतद्गुणद्वारेणैव यजमानादित्यशब्दाभ्यां यूपस्य स्तुतिः सिद्धयति। साक्षात्सूर्यस्य यूपादिकार्यसम्पादनशक्यमेव। अतएव गौणत्वं प्रकल्प्यते। "यजमानो यूपः" इत्यादौ गौण्या एव यूपस्य स्तुतिरिति। "अपशवो वान्ये गो अश्वेभ्यः, पशवो गो अश्वाः" इत्यादीनुदाहृत्य गोऽश्वानां प्रशंसा प्रतिपादिता। एतेभ्योऽन्ये च पशवः निन्द्या इति। तत्रापि न निन्दा निन्द्यं निन्दितुं प्रवर्ततेऽपि तु विधेयं स्तोतुमितिन्यायेन गोऽश्वगतप्राशस्त्यं प्रतिपादयितुमेवान्येषां निन्देति। उक्तम्

गवाश्वादिगतां पूर्वमुपादाय प्रशस्तताम्।

तदभावोऽन्यपश्वादौ नञ्समासेन कथ्यते ॥ इति।

अयमाशयः—प्रत्यक्षविरोधात् "महिषादयः न पशवः" इति वक्तुं न शक्यते। तथा पशुगतकार्यमपि प्रतिषेधयितुं न शक्यते। लोकशास्त्रविरुद्धत्वात्। परौ समवायसम्बन्धेन संयुक्तता दात्म्यसम्बन्धेन वा विद्यमानानां जातिक्रियागुणादीनामपि नैव निषेधः कर्तव्यो भवति। गोऽश्वादीनां प्रशस्ततरत्वप्रतिपादने एव तात्पर्यम्। महिषादिषु पशुत्वस्य विद्यमानत्वेऽपि न प्रशस्तता तत्र गम्यते अतएवाह-एतदुक्तं भवति, गवादीनपेक्ष्य नैवान्यस्य प्राशस्त्यं विद्यते। इत्येवमन्यगतप्रशंसानिमित्तः प्रतिषेध इति। यथा लोके "अघृतमभोजनम्" "मलिनमवाससम्" इति व्यवह्रियते, तथैवात्रापीति। गवाश्वादिगतं प्राशस्त्यप्रतिपादनमेवान्यपशुगतनिन्दाकथनप्रयोजनम्। प्रशंसानिमित्तिकैवात्र गौणीवृत्तिराश्रयणीया। एवं "सृष्टीरुपदधातीत्यत्र प्रयुक्ताख्यातप्रत्ययेन विधित्वं गम्यते। भाष्यकारेणापि विधिरूपार्थवाद इति सन्दिह्य विचारितम्। न गुणविधिः, अपित्वर्थवाद इति च सिद्धान्तितम्। अत्र जात्या वा

तद् गतधर्मविशेषेण वा सृष्टिपदवाच्याः विलक्षणाः इष्टकाः नैव विज्ञायन्ते, यासां मन्त्रैरुपधानं क्रियते। तत्र चोपधानमात्रमुद्दिश्य विधीयमानेषु मन्त्रेषु, प्रत्यक्षवचनैर्विनियुक्तत्वाभावाल्लिङ्गप्रकरणाभ्यां नैव विनियोक्तव्यः। अतः मन्त्राणामानर्थक्यं स्यात् । प्रकरणपाठबलादेवैकदेशस्यैवानुवादः सृष्टिप्रतिपादननिमित्तकमेवार्थवाद इति।

अत्र मतान्तरमपि दृश्यते । तत्र विचारयन्ति केचन-चयनप्रतिपादकविधिनैवोपधानं प्राप्तम्। लिङ्गप्रकरणाभ्यामनुमित्या च श्रुत्या मन्त्राणां प्राप्तिः। अतोऽन्यत्र विद्यमानार्थवादानुपपत्तिः स्यात्। कुत्र इति चेत्। विधिनैकवाक्यत्वादेवार्थवादोपपत्तेः। नैतादृशः कश्चिद् विशिष्टगुणस्तत्र श्रूयते, यस्मै एतादृशी कल्पना आवश्यकी स्यात्। ततश्च पुनः मन्त्राणामानर्थक्यं तदवस्थमेव स्यात्।

"उपधानमेवात्र विधीयते, तन्माहात्म्यप्रदर्शनार्थं च मन्त्रग्रहणमिति"। अयं भावः—अत्रोपधानस्यैव विधानं क्रियते, तस्य च वैशिष्ट्यप्रतिपादनार्थं मन्त्रग्रहणमिति एवं विधैः मन्त्रैरुपधानं क्रियते, इदमेवास्य प्राशस्त्यमिति। आध्वर्यवसमाख्यया चाध्वर्युकर्तृकत्वं ज्ञायते। यद्यर्थगृहीता स्यात्तर्हि नियन्तुं नैव शक्यते। उपधाने एव सर्वेषां मन्त्राणां विनियोगः स्यादिति नैवावश्यकम्। अतएवोक्तम्—

प्राप्नुवन्त्यपि वक्तव्या पुनरेवं विधा क्रिया।
आध्वर्यवसमाख्यानं तथाहि प्रतिपद्यते॥
प्रत्यक्षब्राह्मणोक्तानां मध्यमाचितिराश्रयः।
तदर्थमपि सम्बन्धः कार्यो मन्त्रोपधानयोः॥ इति।

ये मन्त्राः औपानुवाक्या काण्डे पठितास्तेषां वाक्यं विना नान्यः सम्बन्धः परिकल्पते। अतः वचनानामर्थवत्त्वं सिद्ध्यति। सूत्रेणानेनार्थवादमेव प्रतिपाद्यत इत्यपि वक्तुं न शक्यते। भूयस्त्वनिमित्तेनैव सृष्टिषु सृष्टिशब्दव्यवहारात्।

भाष्यकारेण तूक्तम्—"विधिस्वीकारे लक्षणा स्वीकर्तव्या स्यात्। अतः अनुवादत्वमेवाश्रितम्" । "एकया स्तुवीत" इत्यनेन सृष्टिलिङ्गकानां लक्षणया प्रतिपादनं भवेत्। ततश्च पुनः स्वस्यापि प्रतिपादनावश्यकमेव स्यात्। तस्मादतिगौरव प्रसज्येत। तस्मादुपधानस्य स्तुतिरिति। पक्षेऽत्र प्राप्तापि लक्षणा न दोषाय कल्पते। उक्तञ्च—"नानुवादपक्षे लक्षणायां दोषः" इति।

प्राणभृत उपदधातीत्यादौ यदि विधित्वं स्वीक्रियते तर्ह्यनेकलिङ्गानां मन्त्राणामानर्थक्यप्रसङ्गस्स्यात्। अतोऽनुवाद एवाङ्गीक्रियते । पूर्वोत्तरपक्षौ

सृष्टिवदेव प्रतिभाति, परन्तु तत्र भूम्ना व्यपदेशः । अत्र त्वल्पैरेव लिङ्गैर्विलिङ्गानां लक्षणमित्युभयोर्भेदः । भणितञ्च भाष्यकारेण" यथाच्छत्रिणो गच्छन्ती" त्येकच्छत्रिणा सर्वे लक्ष्यन्ते" इति । तथैवावाप्यल्पेनैव हेतुना सर्वेषां ग्रहणं भविष्यतीति । तत्रैव वृद्धसम्मतिमपि प्रदर्शयन्ति भट्टपादाः ।

यत्र लक्षणमुद्दिश्य लक्ष्ये कार्यं नियुज्यते ।
तन्मात्रग्रहणं तस्मिन्नुपादाने द्वयोरपि ।। इति ।

अयमर्थः—लक्ष्यमाणगुणयोगनिमित्तं वृत्तित्वं गौणीत्वमिति लक्षणे विद्यमाने सृष्टयादिशब्दानां गौणत्वेऽपि मुख्यार्थसम्बद्धस्य समुदायाख्यास्य गुणस्य लक्षयितुमशक्यत्वात् । तस्य च व्यासज्यवृत्तिधर्मावच्छिन्नत्वादेकसमुदायित्यागे समुदायस्याप्यभावोपपत्तेः । सर्वेषामपि समुदायिनामविशेषणैवोपादानम् । पैङ्गल्यादेस्तु सामान्यरूपेणाग्नित्वादिना लक्षितस्य प्रत्येकं पैङ्गल्यादिगुणव्यक्तिषु वृत्तेरग्न्यादि गतायाश्च पैङ्गल्यादेर्गुणव्यक्तौ माणवकादावभावात् युक्तोऽन्यादिसम्बन्धानादर इत्याशयः ।

अभिधेयसम्बन्धादरानादरलक्षणे तु गौणीलक्षणावृत्तिविवेके सृष्टयादिशब्दानामपि लक्षणावृत्तिरेवास्तु, गौणत्वाभ्युपगमे, न तु जहत्स्वार्थवृत्तित्वादिलक्षणान्तरनिरासार्थमिहोदाहरणं श्लोकयोजना चेयम्-यत्र यजमानशब्दे लक्षणं यजमानाद्युप लक्षणमङ्गीकृत्य तल्लक्ष्ये यजमानकार्ययागपूर्वनिष्पत्यादौ प्रस्तरादेर्यजमानादिसम्बन्धसाङ्गप्रधानानुष्ठानसाध्यापूर्वनिष्पत्याख्यकार्यकरत्वाभावात् यजमानादिसम्बन्धरूपनिरपेक्षशब्दकार्यमर्थप्रत्यायनं नियुज्यते । वाच्यसम्बन्धित्वानादरेण वाच्यगुणस्वरूपमात्रलक्षणे यत्र शब्दस्य तात्पर्यमित्यर्थः । तस्मिन् शब्दे लक्ष्यस्वरूपमात्रस्य शाब्दप्रतीतिविषयत्वेन ग्रहणम्, न तूपायमात्रतयावस्थितस्य लक्षणस्यापि यत्र सृष्ट्यादिशब्दे लक्षणभूतसृष्ट्यादिलक्षितेन सृष्ट्यादिसम्बन्धिना समुदाये सृष्ट्यादित्यागे व्यासज्यवृत्तित्वाभावादात्मानमलभमानेन सृष्ट्यादेर्लक्षणस्यापि स्वाश्रयत्वेनोपादानम् । तत्र लक्ष्यलक्षणयोः शाब्दप्रतीतिविषयत्वे ग्रहणमिति । अतएव "तत्सिद्धिजातिसारूप्यप्रशंसाभूमलिङ्गसमवायात्" इत्यनेन सूत्रेण गौण्याः षड् निमित्तानि प्रतिपादितानि भगवता जैमिनिना । एतैरेव प्रमाणैः गौण्याः लक्षणतो पार्थक्यं सिद्ध्यतीति । न केवलं मीमांसकैरेव वृत्तिरियं स्वीक्रियते, अपि तु नैयायिका अपि अस्मदनुकूला एव । तथाहि—"सहचरणस्थानतादर्थ्यवृत्तमानधारणसामीप्ययोगसाधनाधिपत्येभ्यो ब्राह्मणमञ्चकटराजसक्तुचन्दनगङ्गाशाटकान्नपुरुषेष्वतद्भावेऽपि तद्वदुपचारः" इति सूत्रयता गौतमेनापि वृत्तिरियं स्वीकृता । "अतद्भावेऽपि तद्वदुपचारः "इति सूत्रांशेन गौणार्थस्यैव निर्दिष्टत्वात् । उदाहरणान्यपि प्रदत्तानि

व्याख्यातृभिः । यथा-"यष्टीः प्रवेशय" इति सहचरणात् ब्राह्मणेषु यष्टिशब्दस्य, मञ्चाः क्रोशन्तीति स्थानात् पुरुषेषु मञ्चशब्दस्य" कटं छिनत्तीति तादर्थ्यद्वारेण कटशब्दस्य यमोऽयं राजेति वृत्तात् राज्ञि यमशब्दस्य आढकमश्नातीति मानात् सक्तुष्वाढकशब्दस्य तुल्यानुलिम्पतीति धारणाच्चन्दने तुलाशब्दस्य, गङ्गायां घोषः इति सामीप्यात्तीरे गङ्गाशब्दस्य, नीलः शाटक इति योगाच्छाटके नीलशब्द-सामानाधिकरण्यस्य, अन्नं बलमिति साधनात् बलेऽन्नशब्दसामानाधिकरण्यस्य. अयं पुरुषः कुलमित्याधिपत्यात् कुले पुरुषशब्दसामानाधिकरण्यस्य प्रयोग इत्यादीनि । ननु च भोः ! नैयायिकाः भवदनुकूला इति सत्यम्, तथापि नोभयोः सामञ्जस्यं प्रतीमः । कुत इति चेत्, उच्यते-जैमिनिना षडेव गौण्याः निमित्तानि प्रतिपादितानि । अत्र तु संख्या अधिका समवलोक्यते । तत्कथं सङ्गच्छते ? श्रृणु भोः । न संख्यया भ्रमितव्यम् । जैमिनिप्रोक्तसूत्रे "लिङ्गसमवायात्" इत्यंशे एव समेषा-मेनेषामन्तर्भूतत्वात् । अतो न संख्याभेदात्सामञ्जस्याभावः । तस्माल्लक्षणातो पार्थक्येन गौणीवृत्तिरङ्गीकर्तव्येति मीमांसकानामुद्घोष इति शम् ।



OUR CONTRIBUTORS

BAGCHI, N. G.

26, M. Gandhi Marg, Ghose Market, Civil Lines Allahabad-211002.

CHAKRAVOTY, BANI

Reader, Murlidhar Girl's College, Calcutta-700029 Residence 68/1 Baghmari Road, Flat no DI-4, Calcutta-700054.

DEY, MANJU

c/o Shri B. K. Dey, Oma Kutir, opp. Shastri Marg, Rly Station Road, Jaunpur-22200.

DHAWAN, B. D.

Chandigarh.

JHA, KISHORNATH,

Reader, G. N. J. Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Chandra-Shekar Azad Park, Allahabad

JOSHI ANIRUDDHA

Deptt. of Sanskrit, Panjab University, Chandigarh-160014.

KRISHNA KUMAR,

Asstt. Super. Archaeologist, Archaeological Survey of India, Archaeological Museum, Singhpur Palace, Chanderi (Guna)

MISHRA, MADHUSUDAN,

Vaidika Samsodhana Mandal, T. M. V. Nagar, Pune-411037 (Maharastra)

MISHRA, S. C.

D-5/3 Model Town-III, Delhi-10009

NAIKAR, CHANDRAMOULI S.

Reader, Dept. of Sanskrit and Parkrirt, Karnatak Arts College, Dharwad-580001 (Karnatak)/residence : D. Souza Building. Nirmal Nagar, Dharwad-580003 (Karnatak)

SHARMA, KAMAL NARAYAN

Reader, in Dharmashastra, Jaipur Vidyapeetha, Jaipur.

SHUKLA, GAYATRI DEVI,

c/o Kamlesh Narayan Pandey 61 D/6 A Gayatri Nagar Chandpur Salori, Allahabad.

SINGH, BHIM,

Reader, Deptt. of Sanskrit and Pali, Punjab University, Patiala 147002.

SINGH, NARENDRA,

12, Balrampur House, Allahabad.

SRIVASTAV, ANAND KUMAR,

Head in Dept. of Sanskrit, C. M. P. Degree College, Allahabad.

SUDYUMA CHARYA.

P. G Degree College, Balia (U. P.)

TIWARI, DEVI PRSAD.

21, Panhauna Bhavan, Khandhari Lane, Lalbagh,
Lucknow-226001.

WADEKAR, MUKUND LALJI,

Asstt. Editor, Visnupurana Project, Oriental Institute,
M. S. University, Baroda

WAKANKAR, S. Y ,

Research Officer, Oriental Institute, M. S. Universty,
Baroda-390002 (Gujrat)

गैर्वाणीगौरवग्रन्थमाला

गीर्वाणवाणीगौरवभूतप्रत्नतनूतनलघुग्रन्थानां सङ्कलनम्

गङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठशोधपत्रिकायाः
परिशिष्टम्

शङ्करमिश्रप्रणीतः

रसार्णवः

सम्पादकः

डॉ० किशोरनाथ झा



आमुखम्

प्रसिद्धपाण्डित्यस्य नैयायिकशिरोमणेः सोदरपुरवंशावतंसस्य मैथिलस्य शङ्करमिश्रस्य रसार्णवनाम्नीं सुभाषितसंग्रहरूपां काव्यकृतिमिमां सहृदयानां धीधनानां समक्षं प्रस्तुवतो ममाद्य मोमुद्यते चेतः।

खृष्टीयपञ्चदशशतकपरार्धे विद्यमानोऽयं शङ्करमिश्रः स्वजनुषा तं क्षेत्रं व्यभूषयत् यमधिकृत्य भृङ्गदूते कवीन्द्रेण गङ्गानन्देन पद्येनैवं वर्णितम्—

मीमांसायां श्रवणसुमुखी शेमुषी तावकी चेत्
चित्ते चेत्ते किमपि कविताकर्णने कौतुकं वा।
तत्र भ्राम्यन् बुधजनचतुःपाठिकासु प्रयत्ना-
च्छोभाशालि प्रिय 'सरिसब'[1]ग्रामरत्नं परीयाः॥ इति।

वस्तुतो हि ग्रामरत्नं सरिसब इत्यस्माभिरधुनाप्यनुभूयते। अत्राद्यावधि पञ्चशतवर्षेभ्यो निरन्तरालं सरस्वत्याः समुपासकाः मानधनास्तदीयवरपुत्राः समजायन्त इति दृष्टम्। आभवनाथमिश्रादयाचीतिप्रसिद्धाच्छङ्कर-मिश्रस्यास्य पितुरा च राधापरिणयमहाकाव्यादिकृत्कविशेखरवदरीनाथझा-महाभागादनेके कवयो दार्शनिकाः कुलपतयः आइ० ए० एस० पदवीभाज श्चेतिहासग्रन्थेषु मिथिलायाः गौरवं समेधयन्तोऽत्र व्यराजन्तेति न प्रयत्न-प्रतिपादनीयतां भजति।

टिप्पणी—१. दरभंगानगरतः पूर्वस्यां दिशि दशक्रोशानन्तरं वर्तमानोऽयं ग्रामः सिद्धेश्वरशिवेन सिद्धेश्वरीदेव्या शक्त्या चाधिष्ठितः।

काव्यक्षेत्रे भानुदत्तकृष्णदत्तगङ्गानन्दसचलमिश्रप्रसिद्धभवानीनाथ राधानयनद्विशतीकृन्मोहनमिश्ररसकौस्तुभालङ्कारमञ्जरीकृद्वेणीदत्तप्रभृत - योऽन्तरालकालभवा अथ च लक्ष्मीश्वरीचरितचम्पूप्रणेतृ म० म० वालकृष्णमिश्ररसिकमनोरञ्जिनीरमेश्वरप्रतापोदयादिकृन्महावैयाकरण-दीनवन्धुझा कतिपयदिवसोद्गमप्ररोहकृत् म० म० डा० सर गङ्गानाथझा वर्षाहर्षकाव्यकृल्लेखनाथझा राधापरिणयमहाकाव्यगुणेश्वरचरितचम्पू साहित्यमीमांसान्योक्तिसाहस्रीप्रभृतिकाव्यग्रन्थानेकालङ्कारशास्त्रव्याख्या - रचयितृवदरीनाथझा कर्णिकामधुवीथ्यादिकाव्यप्रणेतृश्यामानन्दझा कामेश्वर-प्रतापोदयकृज्जीवनाथझाप्रभृतयश्च विद्यमानशताब्दभवा दिवाङ्गता अपि यशोराशिभिरद्यापि जीवन्त्येव ।

न्यायदर्शनं तु गृहविद्यामिव पैतृकमृक्थमिवाधिगच्छन्तो मिश्र-महाभागस्य सन्ततयोऽन्ये च मैथिलास्तत् तथैवाद्यावधि परिपालयन्ति ! अत एवैते शास्त्रार्थे प्रावीण्यं, व्याख्याविधौ कौशलं, मौलिकग्रन्थप्रणयने च पटिमानमासाद्य सारस्वते कर्मणि सर्वत्राकुण्ठितबुद्धयः सनातनं साफल्य-मलभन्त ।

अद्यत्वेऽप्येतदीयवंशधरो नैयायिकवरः श्री खड्गनाथमिश्रः जयपुरस्थमहाराजासंस्कृतमहाविद्यालयस्य प्राप्तावकाशप्राचार्यः स्वकीयं वैदुष्यसोरभं सर्वत्र भारते प्रसारयन् मतिमतां वर्गेषु सम्मानभाजनं विद्यते। अस्मिन्नेव सरिसवग्रामपरिसरे शङ्करमिश्रस्य वंशधरा अन्ये च तदाप्रभृत्येव निरन्तरं निर्वाधं च न्यायशास्त्रस्याध्ययनाध्यापनग्रन्थलेखन-परम्पराः प्रचालयन्तः यशोराशिं समुपार्जयन्निति पञ्जीग्रन्थ इतिहासः किंवदन्ती च साक्ष्यमभिदधति निर्व्याजम् ।

गोकुलनाथप्रणीतस्य पदवाक्यरत्नाकरस्य व्याख्याकृद् यदुनाथ-मिश्रोऽध्यापने निपुणाः षष्ठीनाथमिश्र पुण्यनाथमिश्र जगदीशमिश्र गोप्तृनाथ मिश्रार्कनाथमिश्र नीतिनाथमिश्र जेतृनाथमिश्र कुमुदनाथमिश्र कुन्दनाथ-मिश्र नन्दिनाथमिश्र शुभनाथमिश्र नोदनाथमिश्रप्रमुखाश्च शङ्करमिश्रस्य

साक्षाद्वंशजाः, पण्डितपुण्डरीकमार्तण्डाः शिष्यधनाः मार्कण्डेयमिश्रचरणास्तद्भ्रातुर्वंशजाः, लोकनाथझा रघुनाथझा हरिनारायणझा शिवेश्वरझा कृष्णमाधवझा गणेश्वरझा महेशझा दुर्गाधरझा रूपनाथझा रमेशझा मणिनाथझा प्रभृतयश्च परम्परया तेन सम्बद्धास्तत्परिसरस्थाः न्यायविद्यां समवर्धयन्नध्ययनाध्यापनग्रन्थलेखनादिभिरस्यामपि विंशतितम्यां शताब्द्यामिति न तिरोहितं विद्वल्लोचनेभ्यः।

न्यायमीमांसाशास्त्रयोर्न केवलमध्यात्मविद्यात्वमपि तु शास्त्रान्तरपदार्थपरिज्ञानोपकरणत्वमपीति विदितमेव धिषणाजुषाम्। पदार्थाविबोधिका लक्षणपरीक्षणप्रणाली वाक्यार्थनिर्णायिकाधिकरणप्रणाली च न्यायमीमांसाशास्त्रयोर्वैशिष्टचम्। अत एवैतयोराग्रहो तीक्ष्णसूक्ष्मधियां मैथिलानामिति मन्ये।

मिथिलायां वंशानुक्रमव्यक्तिपरिचयनिबन्धने पञ्जीपुस्तके उभयाधिकरणवेदिनामेव 'मिश्र' इति नामोपाधिर्निर्दिष्टोऽस्ति। पूर्वोत्तरमीमांसयोरधिकरणज्ञता ह्युभयाधिकरणवेदितेति कर्मकाण्डज्ञानकाण्डयोरभिज्ञत्वमेतेन तद्वंशजानामभिव्यज्यते। तस्मान्'मिश्र'इति नामोपाधिस्तस्य तद्वंश्यानां च सर्वथानवद्यं वैदुष्यमाचरणं च विद्योतयति।

प्राच्यनव्यन्याययोर्वैशेषिके वेदान्ते च दशाधिकव्याख्याप्रकरणग्रन्थानां प्रणेता शङ्करमिश्रः पितुः सकाशादेव सौभाग्येनाधिगतसकलशास्त्रः पितरं प्रति यथावसरं भक्त्यतिशयं प्रकाशयन्नात्मगौरवमनुभवति। यथा गौरीदिगम्बरप्रहसनेऽभिलपितम्—

> यस्यान्तेवासिभिः प्राज्ञैरासमुद्रं वसुन्धरा।
> विद्याविनोदव्यसनव्यापारैकपरा कृता॥इति।

आत्मतत्त्वविवेकस्य कल्पलताव्याख्योपसंहारे निगदितम्—

> स्वभ्रातुर्जीवनाथस्य व्याख्यामाख्यातवान् मयि।
> मत्पिता भवनाथो यां तामिहालिखमुज्ज्वलाम्॥

अश्रुत्वा मत्पितुर्व्याख्यामदृष्ट्वा मत्कृतामिमाम् ।
आत्मतत्त्वविवेकस्य कस्य व्याख्यानकौशलम् ।। इति

मनोविनोदाय चायं काव्यरचने प्रवृत्तोऽभूदिति रसार्णवस्य द्वितीये पद्ये स्वयमयमगादीत्—

तर्काभ्यासपरिश्रान्तस्वान्तविश्रान्तिहेतवे ।
ये श्लोकाः विहितास्तेषां संग्रहोऽयं विधीयते ।।

द्वितीया काव्यकृतिरस्य गौरीदिगम्बरप्रहसनं म० म० मुकुन्दझा वक्सी-महाभागेन व्याख्याय प्रथमतः वाराणसीतः प्रकाशितम् । पुनरिदानीं पण्डितश्रीतारिणीशझामहाशयेन हिन्दीभाषानुवादेन साकमदः प्रकाशितं वाराणसीतः ।

यद्यप्यस्य दार्शनिककवेर्मनोभवपराभवः पण्डितविजयश्चेति काव्य-कृतिद्वयमासीदिति जनश्रुतिरस्ति तथापीदानीं यावदेतयोरनुपलब्धिर्मानसं दुनोत्येव नः ।

रसार्णवोऽयं षट्सु कल्लोलेषु विभक्तोऽस्ति, कल्लोलाश्च पुनर्वीचिषु । सपादशतकत्रयस्य पद्यानामिह संग्रहो विद्यते । एतदीयं पद्यत्रयं वायुवीचिगतं गौरीदिगम्बरप्रहसनेऽपि यथाप्रसङ्गमुपलभ्यते । नान्यत्र कुत्राप्युदाहरणो-द्धरणयोरत्रत्यं पद्यं साहित्यग्रन्थेषु दृष्टिगोचरमभूदस्माकमिति ग्रन्थस्यास्य प्रचाराभावः सिद्ध्यति । कदाचित् विद्याकरसहस्रके सुभाषितसंग्रहे एकाधिकः श्लोकः सम्भवत्यत्रत्य इति कल्प्यते ।

ओइनिवारवंशीयानां भूसुराणां तदातनानां मिथिलाशासकत्वेन प्रसिद्धानां कीर्तिकीर्तनेनैवारम्भोऽस्य ग्रन्थस्यावलोक्यते । अत एव दर्पनारायणनाम्ना प्रथितो [1]भैरवसिंहदेवस्य पिता नरसिंहदेवः,

१. द्रष्टव्यम् पद्यं ४०, ४१, दुर्गाभक्तितरङ्गिण्यां कविवरेण विद्यापतिनाप्ययमु-ल्लिखितः ।

कीर्तिलताया आलम्बनभूतस्य कीर्तिसिंहस्याग्रजः वीरसिंह[1]श्छन्दोऽनुरोधेन भोगीशपदेनोल्लिखितः भोगीश्वर[2]श्चात्र काव्यविषयतया प्रसिद्ध्यन्ति। भैरवसिंहस्य तनूजन्मा गरुडनारायणनाम्ना प्रसिद्धः पुरुषोत्तमदेवो[3]ऽस्य शङ्करमिश्रस्याश्रयदः प्रियमित्रं वा सममामयिक प्रशासक आसीदित्यन्यत्रेतिहासग्रन्थेषु प्रतिपादितमिह च तन्नामोल्लेखः संदृश्यते। अत्र कश्चन फिरोजसाह पीरोजसाहि[4]नामा समुल्लिखितोऽस्ति। मन्ये दिल्लीप्रशासकस्य तदानीन्तनस्यायं प्रतिनिधिः कर्मकरप्रधानो वासीत्। एतेनैव भोगीश्वराय मिथिलाराज्यं प्रदत्तमित्यैतिह्यं विद्यते। सरिसवग्रामादष्टक्रोशानन्तरं पूर्वस्यां दिशि वासोऽप्यनेन विहितोऽतः पिरोजगढनामा ग्राम इदानीं समुपलभ्यते।

अत्र प्रधानतः शृङ्गारप्रधानान्येव तत्समयानुरूपाणि पद्यान्या रचितानि मिश्रवर्येण। अत एवात्र नवोढावीचिः, मुखवीचिः, केशपाशवीचिः, मुग्धावीचिः, दुर्विदग्धकामुकीवीचिः, असतीवीचिश्च प्रथन्ते। तत्रापि शृङ्गाररसस्यैव प्रामुख्यं कदाचिदेव रसान्तरसमावेशः। शान्तरसवीचिस्तु स्वतन्त्रतयैव निर्दिष्टोऽस्ति। नीतिपराणां पद्यानामभाव एव विद्यते। कलाविदः कलाकृतश्च दिल्लीसम्राजः बाबर[5]स्य प्रशंसायामिहैकं पद्यमस्ति। मन्ये कविः भारतशासकस्य तस्य कलावित्त्वेन शासनदक्षतया च प्रसन्नः सन्नेवमाचरदथवा समयस्य तस्य तथाविधा परिपाट्येवासीत्।

पण्डितराजस्य जगन्नाथस्य काव्यकृतेरन्योक्तिपरम्परायां परिष्कृतायाः सुरुचेः परवर्तिन्याः भामिनीविलासाभिधायिन्याः रसार्णवोऽयं न कामपि न्यूनतां भजते न वा सहृदयानां हृदयानि किमप्यल्पमावर्जयति

---

१. द्रष्टव्यम् पद्यम् ४८ तमम्, अस्योल्लेखः कीर्तिलतायां द्वितीये पल्लवे वर्तते।

२. द्रष्टयम् पद्यम् ४२।

३. द्रष्टव्यम् पद्यम् ८।

४. द्रष्टयम् पद्यम् ४३।

५. द्रष्टव्यम् पद्यम् १८।

चमत्करोति वेति कोऽप्यस्य पाठकः निश्चयं वक्तुं शक्नुयात्। तस्मात् स्वतन्त्रमेव किमप्यस्य विद्यते वैशिष्ट्यमित्यास्माकी धारणा।

अस्य खृष्टीयशताब्दस्य प्रथमचरणे (१६२० ई०) एतदीयवंशसन्तानभूतेन स्वनामधन्येन डा० अमरनाथझामहाभागेन प्रथमतः प्रकाशितोऽप्ययं रसार्णवः नालभतापेक्षितं प्रचारमत एवाधुना काव्यपरिशीलनपरा अपि वहवो विपश्चित अस्मादपरिचिता इति कथाप्रसङ्गेन कतिधा मयाप्यनुभूतम्। न च चिरायोपलभ्यतेऽप्ययमिति कृत्वास्य प्रकाशनायाभिलाषोऽभून्मम।

अस्माकं कल्याणमित्रैः कविहृदयैः गुणज्ञैः विद्यापीठस्यास्य प्राचार्यैः डॉ० जगन्नाथपाठकमहाभागैः समुत्साहितः प्रेरितश्चाहमत्र प्रवृत्त इति तान् प्रति हृदयेन सनति सादरभरञ्च कार्तज्ञ्यमावहामि।

अस्य रसार्णवस्य मातृका चिरादन्वेषयतापि मया नोपलब्धा। अत एव डॉ० झामहाभागेन प्रकाशितं पुस्तकमेवाधारतया परिगृहीतम्। एकमूलिकैव मातृकाद्वयी झामहाभागेनोपलब्धा, उभे अपि मातृकेऽपरिष्कृते आस्तामत एवाशुद्धिस्तत्रापि समदृश्यत एवेति भूमिकायां तेनागादि। अतोऽत्राधारतया परिगृहीते झामहाभागसंपादिते पुस्तके मुद्रणाशुद्धिमधिकं वीक्ष्य यथामति क्वचिदक्षरं क्वचित्पदं वा परिवर्त्य शुद्धपाठायार्थसङ्गत्यै च प्रयासो विहितः। मुद्रितपुस्तकस्य पाठस्तु पाद टिप्पण्यां निर्दिष्टः। अत्र विचारावसरेऽनुमोदनाय परामृष्टाः विश्रुतवैदुष्याः मयि निष्कारणमनुग्रहपराः प्रसिद्धपाण्डित्याः कामेश्वरसिंहदरभंगासंस्कृतविश्वविद्यालयस्य सम्मानितप्राध्यापकाः श्रीरामचन्द्रमिश्रचरणाः प्रयागविश्वविद्यालयस्याचार्या गुरुवर्याः डॉ० चण्डिकाप्रसादशुक्लचरणाः सुहृद्वराः प्राचार्याः डॉ० जगन्नाथपाठकमहोदयाश्चेति प्रणतिततिभिरेते मम प्रसादनीयाः भवन्ति। यद्यपि ५८ तम पद्यस्य प्रथम पादे यदि स्थाने यतीति, २०४ तमपद्यस्य प्रथमचरणे निरुद्धमित्यस्य स्थाने विरुद्धमित्यादि

द्वित्रेषु स्थलेषु मम प्रमादान्मुद्रितमथ च निरुपायेन मया केचन श्लोकाः अपूर्णा अपि मुद्रापिता इति मनश्चेखिद्यते तथाप्यकरणान्मन्दकरणं श्रेय इत्यस्ति सन्तोषस्थानम्। पुनरपि कियदधिगतं साफल्यं वैफल्यं वेत्यत्र सहृदयाः पाठका एव प्रमाणम्। अन्ते च—

सन्तः स्वभावसुभगाः सुजनोपहार-
सम्भारमात्रशरणाः करुणारसार्द्राः।
अभ्यर्थये कृतिमिमां कृतिनो वहन्तः
प्रेमस्पृशा ननु दृशा परिशीलयन्तु ।।इति।

मौनी अमावस्या २०४७ संवत्
गङ्गानाथाझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठम्
इलाहावाद-२

विदुषामाश्रवः
किशोरनाथझा शर्मा

शङ्करमिश्रप्रणीतः

रसार्णवः

[प्रथमः कल्लोलः]

[मङ्गलम्]

तं स्तुवीमहि यदीयविलासाडम्बराभयचमत्कृतिमन्ति ।
विस्फुरत्स्फटिकभूधरकान्तिभ्रान्तिभृन्ति च भवन्ति जगन्ति ।।१।।

तर्काभ्यासपरिश्रान्तस्वान्तविश्रान्तिहेतवे ।
ये श्लोका विहितास्तेषां सङ्ग्रहोऽयं विधीयते ।।२।।

सन्तः सन्ति जगत्यमी कतिपयैर्येषां परेषां गुणैः
सान्द्रानन्दरसालसाः परिहृतद्वेषा मनोवृत्तयः ।
तानेव प्रति नीरसापि निरलङ्काराऽप्युदात्तादिना
निर्मुक्तापि गुणेन शङ्करकवेर्वाचामियं गुम्फना ।।३।।

[सभाप्रवेशवीचिः]

देशे देशे सुभग ! भवतः श्रूयते नाम हृद्यं
स्थाने स्थाने सदसि विदुषां पल्लवस्त्वत्कथानाम् ।
गेहे गेहे धरणिमदन ! त्वां च गायन्ति नार्यो
भित्तौ भित्तौ स्मरशरहता योषितस्त्वां लिखन्ति ।।४।।

भूमीभारसहस्य कुण्डलिपतेः कूर्मोऽस्तु विश्रामभूः
विश्रान्तं नभसि प्रकामविपुले सान्द्रं च चान्द्रं महः ।
नो जाने सुतरामपारमहिमा ब्रह्माण्डभाण्डोदरे
कैलासोदरसोदरस्तव यशोराशिः क्व विश्राम्यतु ।।५।।

त्वन्नामग्रहणानि सम्प्रति शिशोराद्या प्रवृत्तिर्गिरां
त्वन्नामाक्षरमेव सम्प्रति महाक्षोभः कुरङ्गीदृशाम् ।
त्वत्स्मृत्या प्रतिबध्यतेऽन्यविषयज्ञानं विपक्षस्त्रियां
सर्वे सम्प्रति यापयन्ति भवतः प्रस्तावनाभिर्दिनम् ।।६।।

उदित्वरी शारदचन्द्रजित्वरी समस्तवारांनिधिपारगत्वरी ।
अनश्वरी कीर्तिलता तवेयं जगत्समस्तं धवलीकरोति ।।७।।

[नृपं प्रति]

सभ्याश्चेत् प्रतियन्ति कामपि कथामावेदयामो वयं
वीर ! श्रीपुरुषोत्तम ! क्षितिपते ! तत्रावधानं कुरु ।
त्वत्प्रत्यर्थिमहीभुजां मृगदृशो वक्षोजकुम्भद्वया-
वष्टम्भादपि सन्तरीतुमधुना वाञ्छन्ति वारांनिधिम् ।।८।।

असितमिव भुजङ्गं वीक्ष्य यं[1] भूमिपालाः
परिगलितसमीकाः के न वा कान्दिशीकाः ।
स जयति तव हस्ते ध्वस्तदम्भोलिदम्भः
समरभुवि विपक्षक्षोभदक्षः कृपाणः ।।९।।

त्वत्कौक्षेयकवीक्षणात् क्षणमपि क्षोणीभुजो न क्षमाः
स्थातुं सङ्गरसीमनि स्वभवनं[2] धावन्ति भीत्या द्रुतम् ।
गत्वा तत्र भवत्पुरस्सरगणव्याकीर्णवैश्वानर-
ज्वालाजर्जरमाकलय्य सकलं न प्रस्थिता न स्थिताः ।।१०।।

---

१. ते इति । २. भुवनम् इति ।

त्वन्निस्त्रिंशविदीर्णवैरिविसरव्यस्तोत्तमाङ्गस्खलद्-
रक्ताम्भोनिधिमग्नवैरिकरिणां व्रातः कथं दृश्यताम् ।
आं ज्ञातं यदि युष्मदीयतुरगक्षुण्णक्षमानिर्गलद्
धूलीजालसमाकुलो जलनिधिः पङ्कावशेषी भवेत् ॥११॥

इयं समरसीमनि त्वदसिवल्लिरुल्लासिता
सिताहिमति[1]मातनोत्यरिमहीभुजां चेतसि ।
धयत्यरियशःपयः पिबति चासुवायूनहो
महेभकटमौक्तिकप्रकरलाजमश्नाति च ॥१२॥

विदारयति केसरी सपदि कुम्भकुम्भभ्रमात्
कुचौ त्वदरियोषितः पुनरियं यदा रोदिति ।
तदा कलितदन्तया दलितदाडिमानां भ्रमात्
अरण्यशुकमालयाप्यहह तन्मुखं दृश्यते ॥१३॥

[2]अवधीरधियुद्धदुर्मदान् सुभटान् दिक्षु यशः समाकिरः[3] ।
अवधीरितशक्रविक्रम ! क्रतुभि[4]र्देवमतोषयश्च भूयः ॥१४॥

किं ब्रूमो महिमानमत्रभवतो जङ्घाजुषा वीणया
सर्वाभिः सुरसुन्दरीभिरधुना श्रीमद्यशो गीयते ।
साशङ्कं शशिनो भ्रमेण विधुरैः कोकैः समालोक्यते
किञ्चान्यत् परितश्चकोरतरुणीलोकैश्च पेपीयते ॥१५॥

पुलोमजावल्लभदुर्ल्लभस्य त्वं भाजनं देव ! यशः सुधांशोः ।
आशान्तभूमीपकिरीटकोटिसम्बद्धरत्नप्रतिबिम्बितस्य ॥१६॥

त्वद्वैरिनारीनयनाम्बुधारापरम्पराभिः परितस्तटिन्यः ।
प्रत्यर्थिभूपालपुरप्रवेशप्रयासलेशं ददते भवद्भ्यः ॥१७॥

वास्तोष्पतिर्बाबरकः क्षितीन्द्रो बलिश्च नूनं बलिनस्त्रयोऽमी ।
तथापि दानव्यसनप्रकर्षादाद्यन्तयोर्मध्यम एव जेता ॥१८॥

---

१. 'महिमा' इति । २. अरुधीरिति । ३. समाकिरन् । ४. शक्रविक्रतुभिरिति ।

त्वत्सैन्यरोधेऽप्यवरोधदेशे मन्दं दधाना चरणौ पुरस्तात् ।
परामृशन्तीव तवारिकान्ताः कान्तारकारागृहयोर्विशेषम् ॥१९॥

उद्भटदोषस्त्वमसि त्वत्सेना[1] स्त्वद्विरोधिभूपाश्च ।
त्यक्तासवस्त्वदरयस्तव नगरे साधुलोकाश्च ॥२०॥

अपि हेमभूमयस्ते नगरगृहा राजमार्गाश्च ।
दन्तावलश्च भवतो नगरनिवेशो महाध्वानः ॥२१॥

अपि सुललितालयस्ते देशो दयिताश्चतुष्पथाः सरसि हंसाश्च ।
त्वद्वाटिकासु तरवस्त्वं च यशोभिः सदा फलिनः ॥२२॥

तव देशस्तव सुदृशस्तव विपिन[2]विहारदेशाश्च ।
ललितालयः सरसि ते भूप ! मरालाश्च पङ्काश्च ॥२३॥

देव ! त्वत्करकमलाद् बहिर्भवन्ती द्विरेफमालेव ।
पतिता भवदसिवल्ली बहुधा रिपुदन्तिगण्डेषु ॥२४॥

सौराज्यस्य विधानतोऽपि भवता सन्तोऽद्य सन्तोषिताः
कांश्चिद् भूरि सुवर्णदानविधिना विप्रान् समप्रीणयः ।
हे राजन्नुपकारिता पुनरियं ते सर्वसाधारणी
यद्दासोऽपि भवद्यशोधवलितं नापेक्षते क्षालनम् ॥२५॥

चिरविघटितकान्तान्वेषणाय प्रवृत्ताः
निजनगरमुपेतास्त्वद्विपक्षक्षितीशाः ।
भयचकितकुरङ्गीयोजिताक्षैर्गवाक्षै-
रहह जनितमोहा मा रुदन्नुत्क्रमेण ॥२६॥

खड्गः कीर्तितरङ्गिणीजलधरः सेना द्विषड्डाकिनी
प्रत्युद्यत्कमलाकरेणुनिगडस्तम्भः सदाम्भो भुजः ।

---

१. सैन्याः इति । २. वन इति ।

तूणीरं जयसिंहपञ्जरमथ स्वान्तं निशान्तं हरेः
यस्य क्षोणिपतेर्विपक्षपृतनाजीवद्रुहः सायकाः ।।२७।।

प्रालेयाचलचन्द्र[1]शेखरगिरिप्रत्यन्तशैलाविमौ
दुग्धाम्भोधिसुरापगाप्रभृतयस्ते ते महानिर्झराः ।
प्रस्तार[2]: शशिमण्डलं लघुशिरास्तारा हरः किन्नरो
यस्यैवं बहुलाञ्छनो विजयते व्यापी यशोरोहणः ।।२८।।

क्षीराम्भोधितरङ्गमध्यमिलिता त्वत्कीर्तिकल्लोलिनी
सारूप्यात् परिचीयतां कथमहो देवैरपीदन्तया ।
उन्मीलत्कुरुविन्दकन्दलरुचि त्वत्तत्प्रतापानल-
ज्वालासम्बलनान्न चेदरुणिमव्यग्रः समग्रो भवेत् ।।२९।।

कस्तूरी सितिमानमागतवती शौक्ल्यं गताः कुन्तलाः
नीलञ्चोलमभूत् सितं धवलिमा जाताप्यलीनां गणे ।
ध्वान्तं शान्तमभूत् समं नरपते ! त्वत्कीर्तिचन्द्रोदये
त्रैलोक्येऽप्यभिसारसाहसरसः शान्तः कुरङ्गीदृशाम् ।।३०।।

आस्तां तावत् प्रतिभटवधूनेत्रनीरप्रवाहो
दुष्पारोऽयं त्वदरिरुधिरस्रोतसा पूर्यमाणः ।
त्वद्दानाम्भोविसरविहिता वाहिनी नौविहीना
तस्याः कः स्यादतिजवजुषः सन्तरीतुं प्रकारः ।।३१।।

कुञ्जे कुञ्जे भ्रमति निभृतं कीर्तिरेकाकिनी ते
तस्याः पश्चाद् भ्रमति भवतः सानुरागः प्रतापः ।
नैवाश्लेषो न च रतिकला ना[3]नुकृष्टिर्न लीला
तेनाद्यापि द्वयमतितरां स्फीतमेवाविरस्ति ।।३२।।

---

१. चण्ड इति । २. प्रस्तावः इति । ३. नासुकृष्टिरिति ।

प्रतिनगरमटन्ती प्रत्यगारं व्रजन्ती
प्रतिनरपतिवक्षः कण्ठपीठं लुठन्ती ।
गरिमगिरिनितम्बाच्छादने सावधाना
तदपि च तव कीर्तिनिर्मलैवेति चित्रम् ।।३३।।

प्रतिनृपतिवधूटीनेत्रनीरप्रवाहो-
त्तरणचतुरवाहोद्धूतधूलीदुरूहे ।
पथि शिथिलगतीनामध्वगो भूपतीनां
गजपतिरतिहृष्टः स्वां पुरीं सम्प्रविष्टः ।।३४।।

अये यदि समीहसे परपुरावरोधं तदा
समाकलय मद्वचः किमपि दर्पनारायण !
विपक्षनृपनागरीनयननीरकल्लोलिनी-
समुत्तरणचातुरीं तुरगराजिमध्यापय ।।३५।।

मार्तण्डमण्डलसमं भवतः प्रतापं
ये वर्णयन्ति नहि ते कवयः प्रवीणाः ।
अम्भोनिधौ विलयमेति परं पतङ्गः
पारं प्रयाति पुनरेव भवत्प्रतापः ।।३६।।

यशश्चन्द्रेणैतद् यदवधि भवत्पौरुषभुवा
वपुर्द्यावाभूम्योः सकलमभवत् कुन्दधवलम् ।
तमिस्रा ज्यौत्स्नी वा भवतु रजनी किं जलनिधि-
स्तदारभ्यानन्दैरभवदथ कल्लोलतरलः ।।३७।।

श्रीमन्महेन्द्रनृपतेर्बलजै रजोभिः
स्थायीकृतो जलनिधिः किमकाण्ड एव ।
अन्वेषयन्तु[1] भवतोऽपि गभीरतायाः
साम्यं क्व नाम[2] कवयस्तदहो प्रमादः ।।३८।।

---

१. °यन्ति इति । २. कुनाम इति ।

श्रीमन्महेन्द्रावनिपालकीर्ति-
र्दिक्पालवाटीविटपप्रसूनम् ।
द्वयं दिगन्ते यदि विद्यमानं
तथापि नान्यद् भुवि तत्समानम् ।।३९।।

सूर्याचन्द्रमसोरदूरगतयोर्नासादयेयुर्दिवा-
नक्तं वाप्यभिसारकौतुककलां गन्धर्ववामभ्रुवः ।
वीर श्रीनरसिंहदेव ! न यदि त्वद्वाजिराजीखुर-
क्षुण्णक्षोणिसमुत्थधूलिपटलध्वान्तावरुद्धं जगत् ।।४०।।

श्रीदर्पनारायणवाजिराजीनिर्द्धूतधूलीपटलैरिदानीम् ।
व्यग्रीभवन्नेत्रसहस्रतोयैः सहस्रनेत्रः स्नपितो विभाति ।।४१।।

आसीद् विक्रमसङ्क्रमाक्रमसमुत्तीर्णारिवारांनिधि-
र्भोगीशो धरणीपतिर्नृपतयो यं कोटिशो भेजिरे ।
जेतव्यान् समराङ्गणे नरपतीनन्यान् समासाद्य यः
कीर्त्या चन्दनचन्द्रकुन्दलतया भोगीशमेवाजयत् ।।४२।।

आकर्ण्याद्भुतयुद्धकर्मजनितां दोर्दम्भसंभावनां
दृष्ट्वा चाक्रमविक्रमक्रममतिप्रौढप्रतापोदयम् ।
आकारेण तथानुमाय च महाराजश्रियो भाजनं
यं चक्रे मिथिलेश्वरं प्रमुदितः पौरोजसाहिर्नृपः ।।४३।।

यस्मिन्नाशावलयविजयाकाङ्क्षया प्रस्थितेऽभूत्
घोटीटापत्रुटितधरणीधूलि[1]मालाकुला द्यौः ।
स्वच्छन्दानां क्षणमिव तदा सर्वतः पर्यटन्ती
तत्राप्यासीत् प्रतिहतगतिः संहतिः किन्नराणाम् ।।४४।।

---

१. °लियानाकुला° इति ।

ब्रह्माण्डभाण्डं गगनं कुलायो
विहारवाप्यः सकलाः समुद्राः ।
छदौ तुषाराद्रिगिरीशशैलौ
भवन्ति यत् कीर्तिमरालिकायाः ।।४५।।

परकीर्तिविलासिनी वराकी भवता सम्प्रति यत्तिरोहिता ।
तदहं मुखरस्वभावतः कथयामि प्रतिदेशमुच्छ्वसन् ।।४६।।

आच्छाद्यते विष्णुपदं भवद्भिः
स्वपत्तिपादोत्थितरेणुजालैः ।
अयं परं सम्प्रति सर्वलोकै-
रुद्भाव्यते वीर ! तवापराधः ।।४७।।

श्रीवीरसिंहनृपतेर्यशसां विकाराः
तारास्तथा रिपुवधूहृदयेषु हाराः ।
त्वद्वक्त्रवैरिणि विधौ विरते स्फुरन्तः
तस्मिन् वधूजनमनांस्यभिसारयन्तः ।।४८।।

लक्षविपक्षक्षितिपतिपक्षक्षतजातवापिकानिकरे ।
खेलति कीर्तिमराली सितचमरालीकृता भवतः ।।४९।।

देव ! त्वत्करवालकालभुजगव्यापादितान् वैरिणः
सङ्ग्रामाङ्गणरङ्गभूमिपतितानुज्जीवयन्ति स्फुटम् ।
हस्ताभ्यां परिमृज्य कर्णसविधे किञ्चिन्निवेद्याक्षरं
स्वभ्यस्ताखिलजङ्गुला[1] इव बलात् स्वाराज्यराजश्रियः ।।५०।।

त्वत्खड्गाभिहतारिवारणघटानीरन्ध्रकुम्भस्थली-
निर्यद्रक्तसुरक्तमौक्तिकगणाकीर्णाऽभवन्मेदिनी ।
तेनारण्यनिवासलभ्यसुसमीकान्तारतारश्रियः [?]
त्वद्वैरिप्रमदाविपत्तिसमये क्षेमाय हाराः स्फुटम् ।।५१।।

---

१. विषवैद्याः इत्यर्थ । समस्तमेतत्पदम् । जङ्गुलस्तु विषवाची ।

युष्मन्नामग्रहणसमये वैरिसीमन्तिनीनां
स्विद्यत्यङ्गं स्खलति वसनं वेपते देहवल्लिः ।
केचित्तत्रानिपुणकवयः साध्वसं वर्णयन्ति
क्षोणीचन्द्र ! स्मरविलसितं तद्वयं वर्णयामः ।।५२।।

[केशपाशवीचिः]

केकी काननमाश्रितः कुवलयैः कीलाल एव स्थितं
गम्भीरेऽम्भसि मज्जता सुविहितं शैवालजालेन च ।
तस्याः श्यामलकोमलातिकुटिलस्निग्धैर्घनैः कुन्तलैः
स्पर्धाबद्धसमुद्धुरो जलधरः स्वस्थः समादृश्यते ।।५३।।

कौन्दैर्दामभिरञ्चिता मधुलिहां वृन्दैरलं सञ्चिता
स्नात्वोत्तीर्यविपञ्चिताश्च यमुनाकल्लोलवत् कुञ्चिताः ।
केशास्ते यदि वागुरा मनसिजव्याधस्य न [1]स्युस्तदा
[2]ग्रस्यन्ते युवमानसानि हरिणास्तेनापि केनाधुना ।।५४।।

न जीमूतच्छेदः स हि गगनचारी न च तमो
न तस्येन्दौ मैत्री न च मधुकरास्ते हि मुखराः ।
न पिच्छं तत् केकिन्युचितमसितोऽयं न च मणिः
मृदुत्वादां ज्ञातं घनचिकुरपाशो मृगदृशः ।।५५।।

न मल्लीदामैतत् त्रिदशसरितः किन्तु लहरी
न पाशः केशानामपि च यमुनावीचिनिचयः ।
यतो यूनामन्तःकरणमिह मज्जत्यनुदिनं
महातीर्थे यस्मिन् निवसति तपस्वी च मदनः ।।५६।।

---

१. स्युर्यदा इति ।   २. भ्रंश्यन्ते इति ।

चित्रं न तद् यच्च चकोरयूनोः स्वच्छन्दचारस्तुहिनांशुविम्बे ।
स्तुमस्तमस्तोममम‍ुं न मुञ्चत्यसौ यदिन्दोरपि सन्निधानम् ॥५७॥

[मुखवीचिः]

त्यजति यति कलङ्कं पौर्णमासीशशाङ्को
विसृजति यदि पङ्के जन्म पङ्केरुहं वा ।
तदुभयमिदमस्या दास्यमास्यस्य किं स्या-
दनुभवितुमयोग्यं चेदहास्यं न हास्यम् ॥५८॥

नूनं चन्द्रमसः कुक्षावस्ति कस्तूरिकामृगः ।
अन्यथा कथमेतस्याः स्वासाः सौरभशालिनः ॥५९॥

पीयूषैरसि निर्मितो दिविषदामाप्यायनो मान्मथ-
क्रीडाकोमलकन्दुको रतिकलावैदग्ध्यदीक्षागुरुः ।
दृग्भ्रूविभ्रमशालिनो धृतिमुष[1]स्तस्याः कुरङ्गीदृशः
चेदास्यस्य न दासतामपि[2] गतः सर्वं तवैतद् वृथा ॥६०॥

कण्ठस्तस्याः कुवलयदृशः काञ्चनः कोऽपि कम्बुः
लावण्याम्बु स्मरनरपतेरर्घ्यमाविष्करोति ।
तिस्रो रेखास्त्रिभुवनजयव्यञ्जिकास्तत्र तत्किं
न स्यान्मध्ये त्रिबलिरचना पौनरुक्त्याय धातुः ॥६१॥

कथय कथय बाले केकिनां किं समाजे
समयमगमयस्त्वं कुत्र वा काननेषु ।
यदयमुदयते ते कोऽपि पीयूषवर्षी
ध्वनिरतनुजयश्रीडिण्डिमः कोऽपि गूढः ॥६२॥

स्पृष्टः शीतकरः करेण सविधे दृष्टस्तु पीतच्छविः
किञ्च द्वेष्टि न चक्रवाकमिथुनं न ध्वान्तमास्कन्दति ।

---

१. धृतिमुखः इति । २. दास्यतेति ।

मन्दानन्दमसौ करोति विकचं नैवारविन्दद्वयं
किञ्च त्यक्तकलङ्कसंकथतया सौभाग्यसन्तर्पणः ॥६३॥

अनुच्छिष्टो देवैरपरिदलितो राहुदशनैः
कलङ्केनास्पृष्टो न खलु परिभूतो दिनकृता ।
कुहूभिर्नो लिप्तो न च युवतिवक्त्रेण तुलितः
कलानाथः कोऽयं कनकलतिकायामुदयते ॥६४॥

इन्दोस्तमोयन्त्रणमिन्दुबिम्बान्नेदीयसा चक्रयुगेन भूतम् ।
इन्दोरपोन्दीवरसौमनस्यमिन्दौ च बन्धूकदलानुबन्धः ॥६५॥

शशिनि कलङ्काशङ्का पङ्कातङ्कस्तु पङ्कजे सहजः ।
तनुवदनं प्रति संप्रति सम्प्रतिपत्तिर्विदग्धानाम् ॥६६॥

एकश्चन्द्रो गगनवलये त्वन्मुखं चापरोऽयं
चन्द्रद्वैतं किमिति च मुधा विस्मयोऽस्मिन् विधेयः ।
विद्युद्वल्ली भुवि गतवती काञ्चनौ तत्र कुम्भौ
हैमः कुम्भस्तदुपरि विधुस्तन्न किं विस्मयाय ॥६७॥

यातश्चेत् पदवीमसौ नयनयोः पूर्णः कलानां निधिः
दृष्येते तटिनीतटेषु वसतश्चेच्चक्रवाकावपि ।
किं मुग्धे मुखमानमय्य वसनेनाच्छाद्य निह्नूयते
किं चोलाञ्चलचालनेन सरले ! पीनौ स्तनौ निह्नुषे ॥६८॥

त्वन्मुखसुषमाविषयकमोषकपदयापनाय विधुः ।
आलीढे किमु कालं मध्ये कथमन्यथा श्यामः ॥६९॥

[लोचनवीचिः]

उड्डीयागतमिन्दुमण्डलमिदं किं खञ्जरीटद्वयं
हित्वा कोरकतां विकस्वरतरे जाते किमिन्दीवरे ।

इन्दोर्बिम्बमवाप्य जातरभसौ किं वा चकोराविमा-
वां ज्ञातं शफरीविलासपटली नेत्रे कुरङ्गीदृशः ।।७०।।

दिनान्ते स्नातीनां कनककलशाकारकुचयो-
रुपर्यस्यन्तीनां कनककलिकाकोमलकरौ ।
समुद्यत्कालिन्दीतरलतरकल्लोलकुटिलः
कटाक्षः कान्तानां कमिह कमितारं न कुरुते ।।७१।।

मुखविधुपरिवृत्त्युत्तालताटङ्कपाशा-
वधिचकितचकोरीकान्तिचोरं तदक्षि ।
त्रिभुवनवनचेतोबन्धसङ्केतहेतोः
सहचरमिव कर्तुं पाशमाशंस्य याति ।।७२।।

अपाङ्गे रिङ्गन्तश्चलशफरसौभाग्यसुहृदः
सुधाधारासाराश्चटुलकमलान्तर्विगलिताः ।
क्षणं स्फाराः किञ्चिन्मसृणपरिणाहा धृतिजुषः
कटाक्षा मुग्धाक्ष्याः किमिव नटयिष्यन्ति नहि नः ।।७३।।

स्फुरदुरुशफराणां विभ्रमभ्रान्तिभृन्ति
स्मरतरलमपाङ्गोत्सङ्गरङ्गोल्लसन्ति ।
तव तरुणि ! जयन्ति प्रीतिमुद्घाटयन्ति
स्फुटरभसमुदञ्चच्चक्षुरुत्क्षेपणानि ।।७४।।

अन्तः प्रेमभरालसाः स्मितसुधासन्दोहकिर्मीरिताः
कण्ठन्यस्तनवाम्र[1]पल्लवमहासंघट्टसंमूर्च्छिताः ।
अन्तःकुञ्चितमल्लिदामयमुनाकल्लोलदोलायिताः
पायासुः[2] परिहासपेशलरसा दृग्भङ्ग्यो योषिताम् ।।७५।।

---

१. °नवाम्बु° इति । २. °पायादवः° इति ।

[भ्रूवल्लिवीचिः]

सान्द्रा स्निग्धा तपनतनयावीचिरेकाकिनी वा
मन्दस्पन्दा मधुपरमणीपंक्तिरम्भोरुहे वा ।
इन्दोर्विम्बे कुसुमधनुषा स्थापितं स्वं धनुर्वा
भ्रूवल्ली वा कुवलयदृशः श्यामला कोमला च ॥७६॥

भ्रूरियं न खलु दृक्सरोजयो-
र्लोभतः पतति षटपदावली ।
लोचने नवचकोरदम्पती
चन्द्रविम्बमवलम्ब्य नृत्यतः ॥७७॥

[दन्तच्छदवीचिः]

बिम्बे चन्द्रमसः पचेलिममिदं विम्बं कथं वा भवेत्
अम्भोधेरुदिते प्रवालशकलाधानं तु सम्भाव्यते ।
माधुर्यं सुकुमारता यदि ततो वैधर्म्यमत्रास्ति चे-
न्नूनं तद्वदनच्छदौ मृगदृशो वन्धूकबन्धूपमौ ॥७८॥

वन्धूकद्युतिबन्धुप्राहृतमाधुर्यनिर्जितद्राक्षम् ।
तन्वि ! तवाधरविम्बं हिमकरविम्बे प्रबालमद्राक्षम् ॥७९॥

[दन्तवीचिः]

सिन्दूरारुणमौक्तिकावलिरियं माणिक्यबद्धान्तरा
पाकोत्तीर्णविदीर्णदाडिमगतं तद्बीजपंक्तिद्वयम् ।
कौन्दी स्रक् स्मरमालिकेव महतायासेन वा गुम्फिता
दन्तश्रेणिरियं भवेन्मृगदृशां यूनां मनोहारिणी ॥८०॥

[नवोढावीचिः]

समाजे नालीनामुपगतवती केलिभवनं
बहिर्गच्छन्तीषु प्रहितनयना तासु निभृतम् ।

दृढव्रीडापाशा नवनिशितपाशाङ्कुशवशात्
बहिर्वा तल्पं वा प्रभवति न गन्तुं नववधूः ।।८१।।

उपद्वारं नीता कथमपि सखीभिः स्मितमुखी
ह्रिया भीत्या चान्तर्भवनमटितुं न व्यवसिता ।
मणिस्तम्भे किञ्चिद् विलिखति नखाग्रेण निभृतं
नवोढा तल्पान्तं कलयति च पर्याकुलदृशा ।।८२।।

पर्यङ्के पदमर्पयेति शनकैरुत्तेजयन्तीं सखीं
भ्रूभङ्गेन निवार्य वामचरणाङ्गुल्या लिखन्ती भुवम् ।
कान्ते कैतवनिद्रया दरमिलन्नेत्रे त्रपाकुञ्चितां
दृष्टिं निक्षिपती क्षणं नववधूः संसारसारायते ।।८३।।

गोपायितुं मुकुलितां हृदयस्थलीं स्वा-
मालोकितुञ्च हृदयेशमुखारविन्दम् ।
केलीगृहे नववधूर्दिवसावसाने
दीपं न दातुमपि धातुमपि प्रवृत्ता ।।८४।।

पर्यङ्कसीमनि विटङ्कमुपानयन्ती
कीरं सपञ्जरमपि क्षिपती विदूरम् ।
दीपं च मन्दरुचमेव गृहे ददाना
नानाकलाकुशलतामभजन्नवोढा ।।८५।।

तल्पाभ्यर्णे बहुकलरवं स्थायन्तीर्विटङ्कं
कीरं चातिस्फुटगिरमतो दूरमुत्सारयन्तीः ।
दीपं मन्दद्युतिमतिकृशं मन्दिरान्तर्नयन्ती-
र्जाहास्यन्ते निशि नववधूरालयो यातरश्च ।।८६।।

इति रसार्णवे प्रथमः कल्लोलः

[द्वितीयः कल्लोलः]

[वयसन्धिवीचिः]

प्रियसखि ! न पुरा कदाचिदेवं
तनुतनुना तनुतापकृद् व्यतानि ।
उषसि तुहि तुहि तुही तुहीति
ध्वनिरनिमित्तविरोधिना पिकेन ॥८७॥

दूरादपि क्षिप्तमियं मृगाक्षी
यदग्रहीत् कन्दुक मश्रमेण ।
तदद्य हस्तस्खलितं नताङ्गी
गृह्णाति लज्जाबलदक्षितारम् ॥८८॥

त्रपाकपाटैर्घटनादगम्य-
मस्या मनोमन्दिरमिन्दुमुख्याः ।
अन्तः प्रवेशः स्मरतस्करेण
कथं महासाहसिकेन लब्धः ॥८९॥

तैस्तैरक्षिभ्रुवविलसितैरङ्गभङ्ग्या कयाचित्
निःसन्दिग्धस्तव तरुणिमा किञ्चिदासाद्य कालम् ।
तत्किं सम्प्रत्यसितनयने खेलया कन्दुकानां
स्रोतः सारस्वतमिव वपुर्बाल्यमेवाविरस्ति ॥९०॥

न भ्रूभङ्गो न च विहसितं नाक्षिविक्षेपलीला
किन्तु व्रीडामसृणमृदुलालोचनेनेक्षितानि ।
तत्किं वान्यप्रतिहतमिवानङ्गमार्दङ्गिकोऽयं
चेतोमात्रं नटयति शनैर्न त्वमुष्याः शरीरम् ॥६१॥

शिशुता कृशतामुपागता तरुणिम्ना पदमीहितं तनौ ।
अबला नवलास्यकोमला कमलामप्यधुना जिगीषति ॥६२॥

उदयति तरुणिमतरणौ शैशवशशिमण्डलेऽस्तमिते ।
कुचचक्रवाकमिथुनं युवतितटिन्यां मिथो मिलति ॥६३॥

कथमतिकठिनौ कुचावकस्मात्
किमयमनाकलितो नितम्बभारः ।
तरुणिमनि समागते तरुण्य-
श्चकितमतीव तनुं विलोकयन्ति ॥६४॥

सख्यः ! सोत्कलिकं मनः स्वरगतो भेदः कथं वेपथुः
लोम्नां नृत्यसहान्यहो त्रिचतुराण्यारभ्य तत्किं मम ।
इत्थं मन्मथचेष्टितानि सहजस्निग्धानि गोपायितुं
साशङ्काः परिशक्नुवन्ति न वयःसन्धौ कुरङ्गीदृशः ॥६५॥

क्षणं पांशुक्रीडाः क्षणमपि कथाः कामवलिताः
क्षणं शून्या दृष्टिः क्षणमविरतिः केलिविधिषु ।
क्षणं हासोल्लासः क्षणमपि विषादस्तदधुना
शिशुत्वं तारुण्यं समबलममुष्याः मृगदृशः ॥६६॥

गतिरतिचतुरस्रा संवृताकारयष्टिः
नयनमतिविलोलं किञ्चिदुच्चं च वक्षः ।
कलरवकलविङ्कानङ्गरङ्गप्रसङ्गे
क्षणधृतिरिति मन्ये शैशवं शान्तमस्याः ॥६७॥

एतस्यां स्मरतापसाश्रमपदे ख्यातं सरोजद्वयं
कोकद्वन्द्वमपीन्दुना सह कथं न त्यक्तवैरं वसेत् ।
यत्रात्यन्तविरोधमुज्झितवतोस्तद्बाल्यतारुण्ययो-
रध्यासीत् कतिचिद्दिनानि जगदाश्चर्याय[1] वामभ्रुवः ॥९८॥

[असतीवीचिः]

अन्यः कोऽपि युवा बभूव विषयः साङ्केतिकीनां गिरा-
मन्यस्मै प्रहिणोषि लेखमसकृद् दूती पुनस्तेऽन्यतः[2] ।
दृग्भङ्ग्या पुनरन्य एव विषयस्ते तन्वि ! विज्ञायते
नन्वेवं कुलपालिकाव्रतपरित्यागः किमारभ्यते ॥९९॥

स्मितं यत्तद् बाले ! नहि कुलवधूनामनुचितं
कङ्कारं तत्र प्रतिपलमियं ते व्यवसिता ।
अनालोच्यैतादृक् प्रकृतिपरिपाटीं तव युवा-
परिष्वङ्गारम्भः सपदि हृदयं मे व्यथयति ॥१००॥

मृद्वीकारससिक्तमङ्गमधिकं सिक्ताः सुधाभिर्गिरो-
ऽप्यन्तस्ते परिशीलितं यदि तदा हालाहलं केवलम् ।
तन्मायां विनिमाय तन्वि ! जगतीं[3] जेतुं समुत्कण्ठसे
विज्ञातप्रकृतिर्जनोऽयमधुना तुभ्यं करोत्यञ्जलिम् ॥१०१॥

कृतः कर्णोत्तंसस्त्वमसि विनयी नूनमनया
विलासिन्या धन्यस्त्वमसि निहितः सादरमसि !
अये रक्ताशोकस्तवक ! तव का[4] सम्मतिरसौ
यदस्याः प्रव्यक्तं विपिनरतिलीलां कलयसि ॥१०२॥

---

१. जगतश्चर्याय इति । २. °न्ययः इति ।
३. जगतामिति । ४. कः सम्प्रतिरसौ इति।

फा०—३

खेलत्ख[1]ञ्जनगञ्जनाञ्जनमनोहारि त्रपाकुञ्चित-
प्रत्यावृत्तविमुग्धमुग्धधवलप्रान्तोन्नमत्तारकम् ।
चक्षुर्दिक्षु विदिक्षु च क्षिपसि चेत्सातङ्कमेकाकिनी
नूनं काननकेलिकौतुकरसाक्रान्तं त्वदीयं मनः ।।१०३।।

इयं नः कर्कन्धूर्भवनसविधे पक्त्रिमफला
फलान्याचिन्वन्त्याः कति कति न मे कण्टकरुजः ।
अधस्तादेतस्या निविलदलभाजो नवनवः
कपोतीपोतानामयमुदयते घूत्कृतिरवः ।।१०४।।

यासाममन्दमणिमन्दिरकेलिलीला
तासां वसन्तसमयः सुखमातनोतु ।
अस्मादृशां तदभिसारलतागृहाणां
पत्राणि चेद्विगलितानि कुतो वसन्तः ।।१०५।।

त्वत्पादयोर्निपतिताः कति नो भुजङ्गाः
निःसंशया निशि करेण मयापनीताः ।
साहं त्वमप्यसि स एव स पुष्पधन्वा
सा कुञ्जभूर्न पुनरस्ति स कोऽपि कालः ।।१०६।।

प्रहित्य कति दूतिका निजमनो मनोजास्पदं
गृणन्ति कतिचित्पुनः स्फुटमनङ्गलेखादिना ।
तथा त्रिचतुराः स्त्रियो जगति सन्ति यासां पुनः
स्फुरच्छफरसुन्दरं नयनमेव दूतायते ।।१०७।।

सहस्रं लक्षं वा प्रतिनगरमास्ते मृगदृशः
चतस्रस्तिस्रो वा पुनरनुपमेय प्रकृतयः ।
दृशोर्वा देहे वा सहजमपि यासां विलसितं
मुनौ वा [2]खिड्गे वा जनयति समामुत्तरलताम् ।।१०८।।

---

१. खेलत्यञ्जन इति । २. खिङ्गो नर्तकः ।

हसितविकसितेन प्रीतिमुद्घाटयन्त्या
गतिविरतिविधानात्तत्र दार्ढ्यं भजन्त्या ।
क्षणमपि सविलासं वीक्ष्यसे धन्यजन्मा
कुचकलशपिधानव्यग्रया बालवध्वा ॥१०९॥

इति रसार्णवे द्वितीयः कल्लोलः ।

[तृतीयः कल्लोलः]

[ऋतुसन्धिवीचिः]

आपृच्छन्ते मलयजतरूनास्वजन्ते च वल्ली-
राभाषन्ते चिरपरिचितान् मालयान्निर्झ्झरौघान् ।
अद्य[1] स्थित्वा द्रविडमहिलामन्दिरे, श्वः प्रभाते
प्रस्थातारो मलयमरुतः कुर्वते संविधानम् ।।११०।।

आदिष्टोऽस्मि मनोभवेन विरहिव्यापादनायाधुना
दाक्षिण्याद्विमृशन्निवैष सहसा नायाति पम्पानिलः ।
एकद्वैर्दिवसैरुपेष्यति कुहूकण्ठस्य मौनव्रतं
नेदीयानयमद्य माधविकया भृङ्गस्य पाणिग्रहः ।।१११।।

अभ्यस्यन्ति पदानि चन्दनवनीवाताः प्रयाणोत्सुकाः
गृह्णाति स्मरतापसादिह कुहूमन्त्रस्य दीक्षां पुनः ।
मल्लीभिः सह सङ्गमाय निभृतं संप्रोषितायाश्चिरात्
प्रत्यावृत्तिमपेक्षते मधुकरः प्रायो वसन्तप्रियः ।।११२।।

[पुष्पवीचिः]

अन्तःसञ्चितपांसुपूरमभितस्ते सन्तु वा कण्टकाः
पत्रैस्त्वं करपत्रकैरिव शुभामावेष्टय स्वां तनुम् ।
तादृक् केतकि ! कोऽपि ते परिमलो जागर्ति दिङ्मण्डल-
व्यापी येन मधुव्रतस्तव कृते प्राणानुपेक्षिष्यते ।।११३।।

---

१. अद्यस्थित्या द्रविणमहिनामन्दिरे श्वः प्रभाते इति ।

स्वभावमृद्वी मम केलिपीडां
सहिष्यते वा न सहिष्यते वा ।
परामृशन्नेवमसौ द्विरेफो
न मालतीमास्वजतेऽन्तिकेऽपि ।।११४।।

मालती मधुलिहां भरासहा
केतकी विकटकण्टकोज्ज्वला ।
माधवी न मधुरा निसर्गतः
कुत्र विन्दतु रसं मधुव्रतः ।।११५।।

केलिं विहाय मधुपो नवमल्लिकायां
त्वत्सौरभाहृतमनाः समुपागतस्त्वाम् ।
हे केतकि ! प्रणयसंवलितं वदामो
नायं मधुव्रतयुवा समुपेक्षणीयः ।।११६।।

त्वत्सौरभं त्वयि निसर्गसहिष्णुता च
सा च स्वभावमधुरा तनुयष्टिकान्तिः ।
हे केतकि ! त्वमसि कण्टकवेष्टितेति
त्वां दूरतः परिहरन्त्यलयो विदग्धाः ।।११७।।

[माकन्दवीचिः]

मल्लीवल्लिषु मालतीषु विलसद्वासन्तिकासन्ततौ
चेदश्रान्तमुवास षट्पदयुवा किं तेन तस्यागतम् ।
मञ्जर्यस्तव सन्ति सम्प्रति गलन्माध्वीकधारोत्करा-
स्तल्लोभात्त्वदुपागमोत्सुकममुं माकन्द ! मा वञ्चयेः ।।११८।।

[लवङ्गवीचिः]

वासन्त्यो विकसन्तु सन्तु कुसुमस्तोका लतामल्लयो
वेल्लत्पल्लवमूर्णकोत्करजुषो वा सन्तु कङ्कोलयः ।

१. °व ऊर्णको° इति ।

आनन्दः सहजः स कोऽपि सुधियां पुष्पन्धयानां रयः[1]
स्तोकस्तोकगलन्मधूत्करपरिष्वङ्गे लवङ्गे पुनः ॥११९॥

[हारवीचिः]

अन्येऽपि सन्ति गुणिनो कति नो जगत्यां
हार ! त्वमेव गुणिनामुपरि स्थितोऽसि ।
एणीदृशामुरसि नित्यमवस्थितस्य
सद्वृत्तता च शुचिता च न खण्डिता ते ॥१२०॥

मुक्ताहार ! कियच्चिरं क्वचिदहो कीदृङ् मनोज्ञं तपः
तप्तं येन कुरङ्गशावनयनावक्षःस्थले वीक्ष्यसे ।
काठिन्यं च सुवृत्तता च भजता[2] वक्षो यदध्यासितं
तद्वार्यं बहिरेव सा युवजनैर्नासाद्यतां यातना ॥१२१॥

[गजवीचिः]

करिण्यः स्वाधीनास्तव नववयःसंपदलसाः
झराणां गम्भीरे पयसि सुलभं मज्जनसुखम् ।
कपित्थाः शल्लक्यो न खलु दुरवापाः प्रतिदिनं
तपोभिर्भूयोभिर्वनगज ! दिनानि क्षपयसि ॥१२२॥

भङ्क्तुं[3] यः शिखराण्यलं विटपिनामुन्मूलने यः क्षमो
यद्गन्धेन विरोधिवारणघटा विद्राविता दूरतः ।
सोऽयं संप्रति दारुपत्रक इव व्यापार्यते यन्त्रिभिः
कुम्भीन्द्रो महतां हि दूषणमिदं नैसर्गिकी नम्रता ॥१२३॥

---

१ 'लय॰' इति । २. भवता इति । ३. भङ्क्तुं इति ।

नोदन्यायां जलमसुलभं नापि भक्ष्यं [1]क्षुधायां
नो वा वारिव्यतिकररुजो नाङ्कुशाघातखेदः ।
स्वधीनाभिर्विहरति[2] रहो रेणुकाभिर्नवाभिः
धन्योऽरण्ये गजपतिरसावास्पदं स्वः सुखानाम् ।।१२४।।

अतिस्थूलः स्कन्धो न खलु युगकाष्ठस्य विषयो
न वा गोणीपृष्ठे पुरुषदुरवापे समुचिता ।
न भक्ष्योऽयं जन्तुर्भवति परिसंख्याविधिबला-
दतस्त्यक्तोऽस्माभिर्गजपतिवितीर्णः करिवरः ।।१२५।।

कूपोदकं द्विरद ! पातुमनीहमानं
त्वामङ्कुशेन यदि तेजयते निषादी ।
तत्सोढुमर्हसि कियन्ति दिनान्युदन्या-
मन्याम्भसामवसरोऽप्यचिरेण भावी ।।१२६।।

विकटदशनयुग्मप्रत्यवस्कन्दितास्यो
गजपतिरयमस्याश्चुम्बने भग्नवाञ्छः ।
विरचयति कपोले केवलं रेणुकायाः
सरसमसृणशुण्डादण्डकण्डूयनानि ।।१२७।।

दन्तद्वन्द्वं विकटकुटिलं निष्फला कर्णवृद्धिः
नासादण्डोऽप्यतिविसदृशो मूर्ध्नि कुम्भौ विरूपौ ।
सत्यप्येवं यदवनिभृतां श्लाघनीयाः करीन्द्राः
मन्ये दोषो[3]ऽप्यतुलमहसां कान्तिमेव प्रसूते ।।१२८।।

शश्वद्दानपरम्परापरिचयः पार्श्वे महेभ्यः सदा
पादन्यासरसः समुन्नतिजुषां मौलौ धरित्रीभृताम् ।
कुम्भे मौक्तिकसञ्चयः प्रतिदिशं दूरे करेणाक्रमः
सर्वं भूपतिचेष्टितं कलयते धन्यः सरस्यद्विपः ।।१२९।।

---

१. सुधायामिति । २. °भिः स्महरतिरसो इति । ३. दीपो इति ।

[सिंहवीचिः]

अन्ये सन्ति मतङ्गजप्रभृतयस्ते ते महाजन्तवः
पारीन्द्रस्य तु विक्रमक्रमकथा केषां न कर्णे स्थिता ।
येनोच्चैः प्रतिपक्षयुद्धरभसाद् गम्भीरमम्भोधरे
ध्वानं कुर्वति पर्वतोच्चशिखराज्झम्पः क्रुधा दीयते ।।१३०।।

सिंहः सिंह इति प्रसिद्धिरतुला लाभो न कश्चित्तया
ख्याता किञ्च मृगेन्द्रता न च मृगः कश्चिद् वशे वर्तते ।
क्षुद्रैर्दिक्करिभिर्विरोधिगणना सात्यन्तलज्जाकरी-
त्येवं केसरिभिर्विमृश्य मरणे मोघाय सन्नह्यते ।।१३१।।

ये भङ्क्तुं प्रभवन्ति शैलशिखराण्यामूलमुन्मीलय-
न्त्यद्रीन् ये ध्वनिभिर्जगन्ति बधिरीकुर्वन्ति दिग्दन्तिनः ।
ते नाम्नापि जहत्यसूननुपदं यस्यातिदूरादतः
सर्वप्राणिभयङ्करस्य महिमा सिंहस्य किं वर्ण्यताम् ।।१३२।।

[हरिणवीचिः]

नायं द्रुह्यति नाप्यसूयति न वा विद्वेष्टि कस्मैचिद-
प्यारण्यानि तृणानि लेढि दिवसं रोमन्थमभ्यस्यति ।
अम्भः पल्वलसंभवं तदपि च स्तोकं तृषार्तः पिब-
त्येवं सत्यपि बध्यतामुपगतः सोऽयं वराको मृगः ।।१३३।।

विषाणाग्रेणैनामपनुदति कण्डूयनरसा
मसावप्येतस्य स्मरशरहता जिघ्रति मुखम् ।
सुखं शेतेऽन्योन्यं मिलिततनु चैतत्पुनरहो
मृगाणां दाम्पत्यं सहजरमणीयं सुखयति ।।१३४।।

निविडदलतमालानोकहानामधस्ताद्
घनकुटिल[1]विशालारण्यमेतद् गरीयः ।
तदिह हरिणयूथं कृष्णसारप्रधानं
सितमसितमिवाम्भो जाह्नवं यामुनं च ।।१३५।।

मुग्धा मृगा भयवशादटवीमटन्तः
पुष्णन्त्यमी पललपिण्डमनर्घसूत्तम्[2] ।
यं वीक्ष्य हन्त ! मुनयोऽपि च वीतरागा
दन्तोदकप्लवमयीं रसनां वहन्ति ।।१३६।।

[चन्द्रवीचिः]

इयं छाया भूमेरथ जलधिपङ्कव्यतिकरः
कुरङ्गः कृष्णो वा स्वयमथ निपीतं निशि तमः ।
इति प्रायः केषां न खलु विदुषां संशयपदं
कलङ्कोऽपि श्लाघ्यस्तव कुमुदबन्धोः किमपरम् ।।१३७।।

अतनुमनुनिशं सुधां सुधांशो !
वितरसि यद्यपि हन्त दैवतेभ्यः ।
तदपि तव न याति कालिमायं
विधिघटिते विधिरप्यनीश एव ।।१३८।।

त्वं भोः शम्भोर्निवससि शिरोदेशमाश्रित्य नूनं
तत्त्वां याचे जगदुपकृतिव्यापृतिव्यग्रमिन्दो !
यः सद्भावस्तव निरुपधिः कैरवे वा चकोरे
स्पृश्यस्तेन प्रतिनिशमयं चक्रवाको वराकः ।।१३९।।

---

१. विषाणा इति । २. सूत्रम् इति ।

प्रत्याख्यानं सरसिजवनीसुप्रभातोत्सवानां
प्रत्यादेशः कुवलयदृशो मानबीजाङ्कुराणाम् ।
प्रत्याहारो मनसिजकलाकेलिकौतूहलाना-
माविर्भूतो नभसि तमसां पर्युदासोऽयमिन्दुः ।।१४०।।

[हंसवीचिः]

हं हो हंस ! जहीहि साहसमिदं नास्यां सरस्यां वसेः
शैवालानि विसानि वृत्तिरपि ते सान्यत्र किं दुर्लभा ।
एतस्यां मदसिन्धुसिन्धुरघटायामत्तुमायात्यसौ
तद्ध्वानैर्गुरुगर्जितभ्रमवशात् स्यात्ते महासाहसम् ।।१४१।।

हे राजहंस ! शरदिन्दुकलाभिराम !
ये त्वां करेण तुलयन्ति त एव मुग्धाः ।
अन्विष्यते यदि पुनः पयसी विवेक्तुं
त्वामन्तरेण भविता भुवि तादृशः कः ।।१४२।।

यद्वाहनोऽसि सरसीरुहसंभवस्य
जानासि यच्च मिलिते पयसी विवेक्तुम् ।
स्फीतं यशोद्वयमिदं तव राजहंस !
येनाग्रणीस्त्वमसि सर्वविहङ्गमानाम् ।।१४३।।

त्वं जम्बालमृणालकोमलदलस्वाधीनदेहस्थितिः
किञ्चोद्दामविलासलोलनलिनीपत्रातपत्रावृतः ।
काले दार[1]कुटुम्बिनीभिरभितो वीचीषु हिन्दोलिका-
क्रीडानिर्भरमानसेन भवता किं नाम तप्तं तपः ।।१४४।।

---

१. कालो दासकुटु० इति ।

त्वं भूयांसि भ्रमसि बहुशो हंस ! तत्तत्सरांसि
भ्रामं भ्रामं कति कति न वा पर्यटैषीः स्रवन्तीः ।
पृच्छामि त्वां किमपि सुहृदालापमात्रप्रवृत्तः
स्वादु स्वच्छं सुरभि शिशिरं कुत्र गम्भीरमम्भः ।।१४५।।

चञ्चुस्ते कुरुविन्दकन्दलमयी पादौ प्रबालाकृती
वैदूर्येण विनिर्मिते च नयने देहस्तव स्फाटिकः ।
मन्ये विश्वसृजं सदैव रहसि स्वं पृष्ठमारोप्य य-
त्तत्तद्वृत्तिवशात् विनिर्मितिरियं यत्नेन ते निर्मला ।।१४६।।

[चकोरवीचिः]

रतिविलुलितमास्यं पञ्जरस्थो वधूना-
मनुसरति चकोरश्चन्द्रबिम्बभ्रमेण ।
अथ तदपनयायोल्लासितं पद्मरागं
कलयति च करस्थं लोहिताङ्गारबुद्ध्या ।।१४७।।

प्रिये चकोरि ! त्यज चित्तवैशसं
निमील्य नेत्रे क्षपय क्षपामिमाम् ।
कुहूरियं नौ कुमुहूर्तनिर्मिता
कलापमिन्दोः कलयावहे कथम् ।।१४८।।

मुदिरा[1]वरोधमवधूय विधुः
पुनरप्युदेष्यति कदा सकलः ।
इति चिन्तयन्ननिशमेकमना
न मनाक् स्वपित्यपि चकोरयुवा ।।१४९।।

---

१. सुदिवाव० इति ।

किं प्रिये ! पिकमुखात् कुहू कुहू-
रित्यवेत्य सहसैव खिद्यसे ।
भाषितेन नियमेन चेद्भवे-
दिन्दुरिन्दुरिति किं न घुष्यते ।।१५०।।

चिन्तामिमां त्यज चकोरि ! निशावसाने
पीयूषरोचिरचिरेण विनङ्क्ष्यतीति ।
तीर्णा मया कतिचनेह कुहूरजन्यो
नामापि यत्र सुलभं नतमां हिमांशोः ।।१५१।।

[चक्रवाकवीचिः]

किं चक्रवाकि ! परिदेवनयानया ते
वाच्यं न चन्द्रमसि दैवमुपालभस्व ।
आनन्दनस्त्रिजगतामपि शीतरोचि-
स्त्वय्येव केवलमयं कुलिशप्रहारः ।।१५२।।

या पूर्वेद्युः सरसविसनी प्रेयसा भुक्तशेषा
तां सन्ध्यातः प्रभृति दधती गाढचञ्चूपुटेन ।
तीरे तीरे विरहविकला कान्तमन्वेषयन्ती
प्राचीमूले निहितनयना खिद्यते चक्रवाकी ।।१५३।।

कुवलय ! विसवल्लीं देहि मा धेहि खेदं
झटिति परिरभस्व स्वैरमास्वान्तिके नः ।
निधनममृतयोनिर्जीवनं नौ विवस्वान्
इति नियतिरलङ्घ्या तत्प्रिये मा विषीद ।।१५४।।

द्राघीयसी रजनिरापतितेयमग्रे
क्रीडा लघीयसि दिने कतमेयमास्ताम् ।
इत्याकुलं निपतदुत्पतदेतदस्ति
भ्राम्यद् विहङ्गमिथुनं रजनीवियोगि ।।१५५।।

भावी भूयः प्रियसहचरी विप्रयोगो निशाया-
मित्याशङ्काकुलितहृदयश्चक्रवाको वराकः ।
नाश्लेषाय स्पृहयति न वा चुम्बनायोपसीद-
त्यास्ते चित्रार्पित इव गुरुर्लीनचञ्चुर्दिवापि ।।१५६।।

[भृङ्गवीचिः]

किं रे मुग्ध ! मधुव्रत ! सम्प्रति मधुपानसाहसं कुरुषे ।
वैदग्ध्यं तव दग्धं जीवसि यन्मालतीविरहात् ।।१५७।।

उद्दण्डेऽम्बुजखण्डे विगलितरङ्गोऽधुना भृङ्गः ।
न वलति नवलतिकायां विकसदशोकेऽपि नाशोकः ।।१५८।।

न सौरभ्यं रम्यं कलयसि लवङ्गीसुमनसां
न साध्वी माध्वीकस्थितिरपि समालिङ्गति मनः ।
स्मरन् भृङ्गीमङ्गीकृतनयनवैकृत्यमधुना
धुनानः किं पक्षौ मधुकर ! समुद्भ्राम्यसि मुहुः ।।१५९।।

प्रणयपरवशोऽहं भृङ्ग ! पृच्छामि किञ्चित्
कथय यदि पुरेव प्रीतिमान् प्राञ्जलोऽसि ।
यदवधि विधियोगान्मालतीमत्यजस्त्वं
तदवधि तव जीवालम्बने किं [1]निदानम् ।।१६०।।

अपि दिवसमनैषीः पद्मिनीसद्मनि त्वं
रजनिषु निरतोऽभूः कैरविण्यां रमण्याम् ।
कथय कथय भृङ्ग ! स्वच्छभावेन तावत्
सुखमधिकमवापस्तत्र वा तत्र वेति ।।१६१।।

---

१. निधानमिति ।

लतास्तास्तास्तादृक् मधुरसवतीः पङ्कजततीः
समालिङ्गन् चुम्बन्नगमयदयं भूरि समयम् ।
इदानीं चेन्नीचे विचरति रुचेरेष लकुचे
कुचेष्टेयं धातुर्नहि भवति वाच्यो मधुकरः ॥१६२॥

विद्राव्यान्यमधुव्रतान् सरसिजान्युद्घाट्य यः स्वानलीन्
भ्रामं भ्राममरीरसं मधुलतोत्संगे तथा वीरसम् ।
सोऽहं दैववशाद्दशामतिकृशामासादयन् स्वादयन्
कौशानेव रसान्नयानि दिवसान् वामे विधौ सम्प्रति ॥१६३॥

पुरेन्द्राणीपाणिस्थितकनककुम्भीमुखगल-
ज्जलद्रोणीसेकस्तवकिततरूणां मधुरसैः ।
स्थिता वृत्तिर्येषामिह मधुलिहस्तेऽपि विकलाः
विधातुः कौटिल्यं विघटयितुमीशोऽप्यकुशलः ॥१६४॥

विलशित्वा नात्मानं फलमिह महार्हो[1] मधुकरः
कुशे वा काशे वा कुरुत मधुपानं मधुलिहः ।
अये मूढा ! यूयं यदपि तव पङ्केरुहवनी-
घनीभूतं तत्तन्मधु तदधुना दुर्लभमभूत् ॥१६५॥

एकद्वैर्मधुबिन्दुभिर्मधुकरः स्यादेव कुक्षिम्भरिः
कस्मिन् वा कुसुमे भवन्ति सुलभा नामी पुनः पञ्चषाः ।
कालः कोऽपि स तादृशः परिणतो येनैव तृष्णाकुलो
यद्यत्पुष्पमुपागतः कृपणवत्तेनास्यमाकुञ्चितम् ॥१६६॥

मरुल्लोलत्कल्पद्रुमविटपहिन्दोलकुतुको
मुदा पायं पायं मधु सुरसमत्यन्त[2]सुहितः ।
अनैषीद् यः कालं चिरतरमिदानीं स मधुपः
कथङ्कारं जीवेत् कुशकुसुममात्रैकशरणः ॥१६७॥

---

१. महार्घो इति ।   २. °दुहितः इति ।

[कोकिलवीचिः]

वैदग्ध्यमस्ति तव वाचि गतं विचित्र-
मित्येव[1] वाग्विलसितान्युपभोगभाञ्जि ।
हे कोकिलप्रणयिनि ! प्रणयेन मां वा
तां वा समानय जगन्नवतामुपैतु ॥१६८॥

जायापती रतिविलास[2]विरामखिन्ना-
वन्योन्यबाहुलतिकाविहितोपधानौ ।
दोषावसानसमयेऽपि न किं [3]शयानौ
स्यान्नैष चेत् कलकलः [4]कलविंककानाम् ॥१६९॥

कलयतः सविधे मृगलोचना-
वदनमिन्दुसखं तदिदं वपुः ।
रटसि चेत् कलकण्ठि ! कुहूः कुहू-
रिति यदद्य स तत्र समादरः ॥१७०॥

विबुधसंसदि वा हरिणीदृशां
सदसि वा किमु किन्नरमन्दिरे ।
कथय कोकिल ! कुत्र तुही तुही
त्ययमघोषि सुधामधुरध्वनिः ॥१७१॥

पृच्छामि त्वां प्रणयविमुखी नासि चेदन्यपुष्टे !
कामस्तावत्तव परवशस्त्वं च तस्यापि वश्या ।
यस्मिन् देशे मम स दयितस्तत्र न त्वं गतासीः
किं वा तस्मिन्नमृतमधुरो न ध्वनिस्ते तुहीति ॥१७२॥

---

१. दूत्येव इति । २. विवास इति ।
३. शयाने इति । ४. कलकण्डिकानाम् इति ।

[खञ्जरीटवीचिः]

हे खञ्जरीट ! कुटिलोऽसि न चेत्तदानी-
मभ्यर्थये कुलिशकर्कशचित्तवृत्ते !
उड्डीय नृत्यसि मनागपि चेत् प्रदोषे
मत्प्रेयसः परिसरे स तदा स्मरेन्माम् ।।१७३।।

मत्प्रियाकलरवापहारिणी
कोकिला विपिन एव तिष्ठति ।
तद्विलोचनविलासतस्करः
खञ्जनः कथमुपैतु दृक्पथम् ।।१७४।।

[कुक्कुटवीचिः]

मानोन्माथनहेतवे प्रणतिभिः सत्कारवादैः परं
कोष्णाश्वासविलोचनैश्च रजनी स्वल्पावशेषाभवत् ।
नीवीबन्धविमोचनाय निभृतं पाणौ मया प्रेषिते
क्रूरः कोऽपि कुतोऽपि कुक्कुटयुवा संरावमेवाकरोत् ।।१७५।।

[कलविङ्कवीचिः]

अलमलं कलविङ्क ! यदृच्छया
निधुवनव्यसनेन ममाग्रतः ।
अहमहानि कियन्त्यपि किं न वा
सुखमनायि यथेप्सितमीदृशम् ।।१७६।।

किं व्यामोहाच्चटक ! चटकीचाटुकैरङ्ग ! पुष्णन्
क्लान्तोऽसि त्वं न खलु भवतः कोऽपि तेनोपयोगः ।
श्यामाकैर्वा कलमशकलैः प्रेयसीं मां च पुष्याः
इत्थं वास्मत्पतिरिव वधूविप्रयोगे सहिष्णुः ।।१७७।।

[कङ्कवीचिः]

आकाशे सुचिरं निरूप्य विगतस्पन्दे दधत् पक्षती
गम्भीरेऽम्भसि दूरतो निवसति त्यक्त्वा भयं यादसाम् ।
लाभस्त्रोटिपुटोपमेयशफरीशावार्धमात्रावधिः
कं कं कङ्क ! करोषि कातरमते ! धिग्जीवनाय ग्रहम् ।।१७८।।

रे कङ्क ! किं कतिपयैः शफरीशिशूनां
प्राणैः कियन्तमभिवाहयितासि कालम् ।
दूरात्तथा पत भृगोरिव येन मत्स्य-
रङ्कोऽयमेवमवगच्छतु ते कलङ्कम्[1] ।।१७९।।

[शुकवीचिः]

त्यज रुषं भज तल्पमतीव य-
स्त्वपदिशत्यसकृत् कुलपालिकाम् ।
कनकपञ्जरमध्यगतः शुकः
सुकृतिनां भवने मधुरध्वनिः ।।१८०।।

अतिजरठकठान्तःकोटरे प्रादुरासी-
र्निवसति तव कर्णेऽद्यापि वर्णानुपूर्वी ।
पटु रटसि वधूटीकल्पितान्यल्पबुद्धे !
कथय कथय कस्मात् कीर ! गीरीदृशी ते ।।१८१।।

अहह नहि नहीति व्याहृतं यन्निशायां
रतिरभसविलासव्यग्रया बालवध्वा ।
तदहनि बहुवारं व्याहरन्तं तु कीरं
शमयति पृषदंशं दूरतो दर्शयन्ती ।।१८२।।

---

१. कलङ्कः इति ।

चञ्चुः शुकस्य कुरुविन्ददलाभिरामः
कण्ठश्च कोकनदपत्रविचित्रवेशः ।
स्निग्धा स्फुरन्मरकतोपलनिर्मितेव
केषां मनोहरति नास्य तनूरुहश्रीः ॥१८३॥

[कपोतवीचिः]

अयि कपोतकुटुम्बिनि ! कीदृशं व्रतमिदं कृतवत्यसि यत्पतिः ।
क्षणमपि क्षणदासु दिनेषु वा तव विमुञ्चति नान्तिकमुत्सुकः ॥१८४॥

[टिट्टिभवीचिः]

त्वमसि पान्थ[1] ! गतागततत्त्ववित्
स्वपिषि नैव निशासु न वा दिवा ।
कथय टिट्टिभ ! केन पथा गतो
मम पतिस्तदहं परिभावये ॥१८५॥

[चापवीचिः]

त्वद्दर्शनाद् भवति चाष ! सुखानुबन्ध-
स्त्वामर्थये यदि तथा भवतोऽनुभावः ।
अन्यत्सुखं सकलमेव मया विमुक्तं
मन्नेत्रयोर्विषयतामुपयातु कान्तः ॥१८६॥

[वायसवीचिः]

सद्यः[2] परेद्युरपरेद्युरतः परेद्यु-
रन्येद्युरागमनमस्य शिशोः पितुः किम् ।
इत्थं दिने बलिभुजे बलिमाहरामि
सायं सबाष्पनयना शयनाय यामि[3] ॥१८७॥

---

१. पाण्डु इति । २. अद्या इति । ३. यासि इति ।

त्वं वा वायस ! पायसं बलिममुं भुङ्क्थाः किमेतावता
योो मामप्यवधीर्य गर्जति घने देशान्तरं प्रस्थितः ।
तस्य त्वच्छकुनैरलं दृषदपि प्रस्विद्यते किं क्वचित्
स त्वं गच्छ कुटुम्बिनीमनुसर स्वीये कुलाये स्वपेः ।।१८८।।

कति कति बलिदानैस्तोषिताः खञ्जरीटाः
कियदपि न वितीर्णं पायसं वायसेभ्यः ।
अपि च नवशुकेभ्यो हन्त मौहूर्तिकेभ्यो
विसृजसि नहि दृष्टो लोचनाभ्यामभीष्टः ।।१८९।।

[चातकवीचिः]

तास्ताः किं परितो न सन्ति सरितो या काकपेयाम्भसः
फुल्लाम्भोजवनाधिवासितपयः पूराः सरस्यो न किम् ।
मुग्धा वारिदमुक्तवारिकणिकामात्राभिलाषाकुलाः
भ्रामं भ्राममितस्ततोऽम्बरतले सीदन्त्यमी चातकाः ।।१९०।।

भ्रातश्चातक ! नीत एव बहुलः कालः कठोरस्त्वया
द्वित्राण्येव दिनानि सन्ति विपदो धैर्यच्युतिं मा कृथाः ।
भूयः कातरनेत्रपालि ! सरसस्तीरे किमुद्वीक्ष्यसे
लाभश्चञ्चुपुटप्रमाणमधिकं दीर्घस्थले दुर्लभः ।।१९१।।

नीरान्यत्सि न धारया पिबसि वा तोयं न शेषे क्वचित्
पल्यङ्के मुखमम्बरं तव निरालम्बा न विश्रामभूः ।
हं हो चातक ! किं तवास्ति सुकृतं यच्छारदान्नीरदा-
दुद्भूतान् कियतोऽपि तोयपृषतान् पीत्वा त्वमाप्यायितः ।।१९२।।

इति रसार्णवे तृतीयः कल्लोलः ।

[चतुर्थः कल्लोलः]

[कृष्णविहारवीचिः]

मदकलकलकण्ठीकूजितोद्वेजिताभि-
र्मधुरिपुरतिरङ्गं साभिलाषाभि[1]राभिः ।
मधुरललितभृङ्गीसाधु सङ्गीतकृष्टया[2]
वनमथ युवतीभिर्मन्दमन्दं प्रपेदे ।।१६३।।

स्थलकमलमयीं ताः पादवृन्दैर्धरित्रीं
कुवलयदलमक्ष्णा रिङ्गणैरन्तरीक्षम्[3] ।
अमृतमयसुधांशोश्चक्रवालं हसन्त्यः
सपदि विहितवत्यो वल्लवानां युवत्यः ।।१६४।।

रतिरमणनिवेशाद् वेशविन्यासभाजां
सपदि शिरसि योऽसौ पुष्पभारः पपात ।
कुसुमभरनताभिर्माधवीनां लताभिः
विनय इव वधूनां सत्प्रयत्नो वितेने ।।१६५।।

द्रुतचरणमयासीत् पल्लवं क्वाप्यमाङ्क्षी[4]-
दथ कुसुमचैषीत्तत्र मालामनैषीत् ।
अतिमधुरमवादीदित्यशोकाम्रवाटी-
मधुरिपुपरिपाटी कामवाटी विरेजे ।।१६६।।

---

१. °षाभिधाभिः इति । २. °कृत्या इति ।
३. °णैरन्तरीक्ष्या इति । ४. °प्यभिक्षी° इति ।

अथ मन्मथप्रणयिनः सुरभा-
वचिरं निदेशमधिगम्य शनैः ।
कुसुमेषुमन्दिरमिवोपवनं
विजिहीर्षया युवतयो विविशुः ॥१६७॥

चरणार्द्धरुद्धवसुधा वसुधा-
रुहपल्लवानि रभसादचिनोत् ।
वलितत्रिकत्रुटितकञ्चुलिका-
दृढबन्धसन्धिमवधूय वधूः ॥१६८॥

विधुतमाधविकाकुसुमस्खलद्-
घनपरागतिरोभवदन्तरे ।
मृगदृशां हृदये मृदुवातको
न न ववे नववेश्मनि वीरुधाम् ॥१६६॥

अहमुत्तमेति परिभावयितुं
सुदृशः परस्परजयाय ततः ।
द्रुतमस्पृशल्लघुमशोकतरुं
कुसुमान्यधात् सकलमेव वनम् ॥२००॥

प्रतिरोधिताः परिभवेयुरमी-
भ्रमरा वधूवदनवारिरुहम् ।
इति शङ्कया कुसुमभारनताः
न लताः समाचकृषिरे दयितैः ॥२०१॥

नवपल्लवेन वनितावदना-
निलगन्धलब्धमधुलिट्पटलम् ।
विनयादवारयदभीष्टतमः
प्रियता न कारयति किं न महः ॥२०२॥

अनुरागचिह्नमिव कामकलापटुतानिरूपणनिदानमिव ।
स्रजमुत्तमां प्रणयिनापहृतां मदयन्तमिन्दुवदना ससृजे ॥२०३॥

[वर्षावीचिः]

अभ्रैरभ्रं विरुद्धं जगदपि च तमस्तोममात्रावशेषं
क्व क्षोणी क्वान्तरीक्षं क्व च दिवसमणिः क्वामृतांशुः क्व ताराः ।
विध्वस्तो दिग्विभागः समयपरिचयः प्राणिनां दुर्लभोऽभूत्
तेजः खद्योतमात्रं दिनरजनिकथा सर्वथा विस्मृतैव ॥२०४॥

तारा सैन्यं घनगजघटा पादचारेण पिष्ट्वा
राजानं च प्रतिहतकरं क्वापि निर्वास्य चन्द्रम् ।
उद्यद्विद्युत्तिलकचलितैः प्रान्तधाराभिषेकैः
लब्धं ध्वान्तैर्नभसि नगरे राज्यमेकातपत्रम् ॥२०५॥

पाणिग्राहो जलदसमयः कन्यका व्योमलक्ष्मीः
द्वावप्यग्नौ तडिति जुहुतो भूम[1]नक्षत्रलाजान् ।
सायं नृत्यन्त्यपि च शिखिनो वारिवाहा मृदङ्गाः
झिल्लीझल्लीकृतपरिकरः कोऽपि वैवाहिकोऽयम् ॥२०६॥

उच्छिन्ने क्षितितेजसी मनसिजव्यापारमेयं मन-
श्चामोचद् द्वयमन्यदस्ति दशमं द्रव्यं परेषां तमः ।
कालाकाशदिशां निवस्तुमधुना नामापि वर्षागमे
द्रव्यं वारि गुणश्च वारिदरवः कर्माणि वारिक्रिया ॥२०७॥

ताराव्रातः स्मरणविषयो नापि नामापि नेन्दो-
र्नाविर्भावो मिहिरमहसां प्रत्यभिज्ञापि नाह्नः ।
तैलासिक्तैरिव जलधरैश्छादिता व्योमवीथी
सौदामिन्याश्छलमिह परं मार्गमावेदयन्ति ॥२०८॥

---

१. भूमि इति ।

[वसन्तवीचिः]

गर्जन्ति कर्णकटवः पथिकाङ्गनाना-
मुद्दामकामजयदुन्दुभयः पयोदाः ।
एते वहन्ति नवलब्धकदम्बगन्ध-
सम्भारमन्दगतयः शिशिराः समीराः ।।२०९।।

माकन्दा मोदमाद्यन्मधुकरतरुणीगीतभीताध्वनील-
श्रेणीश्रोणीपिधानव्ययितकिसलयाः पुष्पमात्रावशेषाः ।
मञ्जिष्ठारक्तवासोनिचयपरिचितैः कौरुविन्दैरिवाद्य
स्पर्धन्ते मीनकेतोरभिनवभवनैः पादपाः किंशुकानाम् ।।२१०।।

[वायुवीचिः]

लाटीलावण्यवाटीस्तनकनकघटीद्वन्द्वसंघट्टमन्दाः
कार्णाटीकर्णनीलोत्पलदलगणनापुण्यनैपुण्यभाजः ।
काबेरीवारिपूरप्रतरुणतरुणा क्लान्तकान्ताकचान्तं
व्याधुन्वन्तो वसन्ते मलयगिरितटीगन्धवाहा वहन्ति ।।२११।।

रेवासेवामलयजदलान्दोलनं वारनारी-
शारीराम्भोनिरसनकलाकौतुकं कामिनीनाम् ।
कार्णाटीनामलकतिलकोल्लासनं केरलीनां
वक्षः पीठे लुठनमसकृद् वाति वातो वितन्वन् ।।२१२।।

लघु लघु परिधुन्वन् फुल्लराजीवराजीः
सरसि सरसि कुर्वन् वीचिकाडम्बराणि ।
रतिरभसविलासायासघर्मोदविन्दून्
व्यपनयति पटीयानेष धीरः समीरः ।।२१३।।

रतिविलुलितपत्रभङ्गी कुरङ्गीदृशां
जनयति समदोर्वल्लिवल्लीषु हल्लीसकम् ।
मिलदलिकुलकेलिसङ्गीतसङ्गीलव-
ङ्गीलताकिसलयवनसाक्षी मृगाक्षीभवन् ।।२१४।।

[दुर्विदग्धकामुकीवीचिः]

उच्चलच्चटुलनूपुरध्वनिव्यज्यमानगमना किमध्वनि ।
एति नैति बहुधाद्य तर्कयन् यत्र तत्र नयनद्वयं दधे ।।२१५।।

नेत्रं नो निपतितमुद्भटप्रमादात्
दोरन्ध्रे मलयजपिच्छिले तरुण्याः ।
तत्रैतच्चलमपि खञ्जतामुपेतं
किं कुर्मः कथमिव तत्समानयामः ।।२१६।।

परप्रियावक्षसि निस्तरङ्गमलीमसत्वाल्लुठितं ह्यनेन ।
तेनापराधेन निबध्यमानं तत्रैव चेतः किमहं करोमि ।।२१७।।

न स्थातुं न च गन्तुमिच्छसि न वा रन्तुं न मूकायितुं
न प्रोन्मीलयितुं न मीलयितुमप्युत्कण्ठसे चक्षुषी ।
तत् कौतूहलिनि ! प्रमुञ्च भवने प्रान्तद्वयारोहणं
किं वामुत्तरलीकरोषि तरले ! साकूतमुद्घाटय ।।२१८।।

बद्धस्पर्धः[1]स्तुहिनकिरणे जातकुत्सं सरोजे
व्रीडानम्रं रतिपरिणतौ मेदुरस्वेदबिन्दु ।
बालावक्त्रं दशनकिरणोत्सारितध्वान्तचक्रं
येषामङ्के स्फुरति नियतं पुण्यवन्तस्त एव ।।२१९।।

---

१. °स्पर्श° इति ।

[विदग्धकामुकीवीचिः]

उषसि हृदयकुण्डे मन्मथाग्निः प्रदीप्तः
पिकपठिततुहीति द्व्यक्षरा सामिधेनी[1] ।
अयमनुदितहोमी पञ्चबाणो विधिज्ञो
नयनजलविशुद्धं हव्यमस्याः शरीरम् ॥२२०॥

एतस्याः नयनद्वयादुपगतं पानीयधाराद्वयं
तत्रैका नवरोमराजिमिलिता धत्ते श्रियं यामुनीम् ।
अन्या मङ्गलहारमौक्तिक[2]रुचिस्ते स्रोतसी कान्तिभि-
स्त्वेवं त्वद्विरहे यदैव हृदये वेणी नवैणीदृशः ॥२२१॥

द्वारोपान्तविनिर्मिते कमलिनीतल्पे च वर्यस्त्वया
हस्तन्यस्तकपोलया गलितया पर्यस्तकेशान्तया ।
बाष्पाम्भः कलुषीकृते दिशि दिशि न्यस्ते त्वदाशङ्कया
दुग्धाम्भोधिबलत्तरङ्गतरल[3]क्रोडे मृगीन्दीवरे ॥२२२॥

अलमलं मलयानिलकोमले
[4]मधुकर ! व्यसनैरुपरम्यताम् ।
परिभवाय भवन्ति वियोगिनां
यदि परे पतिरेति न किं मम ॥२२३॥

इति रसार्णवे चतुर्थः कल्लोलः

●

---

१. समिधप्रज्वालनाय व्यवहृता ऋक् ।
२. शुचिस्तै इति ।
३. तरण इति ।
४. °रैर्व्य° इति ।

[पञ्चमः कल्लोलः]

[कुतूहलवीचिः]

वृषभः—

आनीतो हलसन्निधिं कथमपि द्वित्रैः प्रतोदाहतो
योक्त्रं[1] वीक्ष्य धरां गतो मृत इति त्यक्तो भिया हालिकैः ।
लाङ्गूलेन विषाणयोश्च विधृतः क्षेत्राद् बहिश्चेत् कृतो
[2]बद्धस्पर्धमुपैति तत्र निनदन्नुक्षाणमुक्षाधमः ।।२२४।।

तैलिकवृषभः—

शश्वच्चर्मपुटावरुद्धनयनः पुष्टः खरिद्राशनात्
लाङ्गूलं बहुमोटनेन कुटिलं छिन्नाग्रबालं दधत् ।
घूर्णंस्त्वं दिनवृद्धतैलिकवधूसा[न्द्र]प्रतोदाहतो
वृद्धोक्षः स्वखुराग्रखण्डितधरापृष्ठे परिभ्राम्यति ।।२२५।।

सारमेयी—

लाङ्गूलं जठरे निवेश्य विकटां निष्कास्य दन्तावलीं
तिर्यग्भ्रामितकन्धरा क्रमकृशा विष्पष्टदीर्घध्वनिः ।
बुक्कद्भिर्बहुभिः श्वभिः कवलनायोत्त्रासिता सर्वतो
डिम्भैर्लोष्टपराहता न विचलत्येकाकिनी कुक्कुरी ।।२२६।।

---

१. जोत्रं इति ।   २. बद्धस्पर्शं इति ।

मार्जारः—

ध्वान्तान्तः स्फुटपिङ्गसारनयनोद्योतेन भाण्डोदरे
दुग्धं वा दधि वा निरूप्य भवनद्वारोपकण्ठं गतः ।
निः प्रत्याशतया चिराय मुशलीसञ्चारदत्तेक्षणः
कीरं पञ्जरवर्तिनं कलयते झम्पाय मार्जारकः ।।२२७।।

वृद्धः—

प्राग्यष्टिं स्थिरयन्ति तत्र चरणौ पश्चात् स्थिरीकुर्वते
गत्वैवं कतिचित्पदान्युपविशन्त्याधाय पाणी भुवि ।
उत्थातुं न च शक्नुवन्ति सहसा कम्पं दधानास्तनौ
जीवन्तोऽपि मृता इव धृतिजुषः सीदन्ति वृद्धाः नराः ।।२२८।।

डिम्भमृगया—

कियन्तोऽमी डिम्भा लघुलगुरहस्ताः प्रतिवनं
भ्रमन्तो गोपश्चाद्दिशि दिशि विसृष्टास्त्रिचतुरान् ।
कथंचित् सम्प्राप्ते मृतशशकभागेऽथ लगुडै-
र्घ्नन्तोऽन्योन्यं ते वै विगलदसृजो यान्ति सदनम् ।।२२९।।

पङ्काक्तैरधरीयवस्त्रविहितोष्णीषैर्जयाकाङ्क्षिभिः
केदारेषु नवाम्बुमत्तविगलद्भेकेष्वटित्वा चिरम् ।
काशाग्रग्रथितैकमात्रशफरीमात्रोपहारैरलं
जल्पद्भिर्निजपौरुषाणि जननी डिम्भैः क्षणं हास्यते ।।२३०।।

[कृष्णवीचिः]

धाराधररूपधरं धराधरोद्धारमाभीरम् ।
राधाबाधाकुशलं राधाननलोलुपं वन्दे ।।२३१।।

नन्दनचन्दनविटपात् पल्लवमानीय वल्लवस्त्रीणाम् ।
वितरन्नविरललीलामपहरतु विपल्लवं कृष्णः ॥२३२॥

विष्णौ मुररिपुजिष्णौ वर्धिष्णौ जन्मना वृष्णौ ।
जगतीभारसहिष्णौ भवतु मदीयं मनो निहितम् ॥२३३॥

जगदाभीरविनीतं गोहितमपनीतनवनीतम् ।
वन्दे नीपविनीतं कलगीतं वीतसंवीतम् ॥२३४॥

अतिलोहितकरचरणं मञ्जुलगोरोचनातिलकम् ।
हठपरिवर्तितशकटं मधुरिपुमुत्तानशायिनं वन्दे ॥२३५॥

वल्लवीहृदयहारहारिणं हारिणं ललितवंशधारिणम् ।
हारिणं विजयमानवीक्षणं हारिणं नमत दैत्य[1]दारिणम् ॥२३६॥

व्यस्यन्नंशुकमाहरन्नहरहो हारं हरन् हासयन्
आलिङ्गन्नवलोकय[2]न्नुपसरंश्चाटूक्तिभिर्गोपिकाः ।
कामं कामकलाः कलापरिचिताः पीताः समासादयन्
अव्यान्नव्यपयोदसोदरतनुः [3]कृष्णः श्रियो वल्लभः ॥२३७॥

तात ! प्रातरमीभिरद्य कलहो जातो गवां पालकै-
रित्येवं नखरव्रणानि बहुशो गोपायमानं गृहे ।
आभीरीकुचकुम्भकुङ्कुमरसव्यालिप्तवक्षस्थली-
संगुप्त्यैर्धृतपीतकर्पट[4]ममुं गोपालबालं नुमः ॥२३८॥

गन्तव्या मथुरापुरी तव गृहे विक्रय्यमेतत्पयो
मा मा माधव ! मुग्ध ! दुग्धकलसीमादाय दूरं व्रजेः ।
श्रुत्वैवं पथि वल्लवीनिगदितं गच्छन्ननुज्ञाय तां
पश्चात् कृष्टतदम्बरो विजयतां गोपालबालो हरिः ॥२३९॥

---

१. दैत्यवैरिणमिति ।
२. °न्नपस° इति ।
३. °कण्ठश्रियो° इति ।
४. धृतपीतकं पटममुं इति ।

इदानीं कालिन्दीतटभुवि भवित्री रतिरिति
प्रियावाचि व्रीडाभरनमितसस्मेरवदनम् ।
दृशा नृत्यद्भृङ्गीतरलितरयां कामपि दशां
व्रजन्नास्ते हस्ते कृतललितवंशो मुररिपुः ॥२४०॥

वाचं वाचिकया नितान्तमधुरीं लेखावलिं प्रेषयन्
अङ्गेऽनङ्गशरप्रसङ्गविधुरे त्वत्सङ्गहृद्याम्बुजम् ।
आलिङ्गन् निजसङ्गसङ्गतिमसौ भूयः स्तवं प्रस्तुवन्
कालिन्दीतटवञ्जुकुञ्जकुहरे दृष्टो मया माधवः ॥२४१॥

द्वित्राः सद्मनि चाङ्गणे त्रिचतुराः गोस्थानके पञ्चषाः
सप्ताष्टाः पथि प्राङ्गणे नवदशाः सम्भूय गोपाङ्गनाः ।
कृष्ण ! त्वत्कथया नयन्ति समयं कस्मादिदानीमिति
श्रुत्वा नन्दवचस्त्रपापरवशः पायाद् यशोदासुतः ॥२४२॥

आभीरीभिरनारतं तव कथापीयूषपूरैः पुरा
कर्णौ मे परिपूरितौ विधिवशादद्यासि दृग्गोचरः ।
विघ्नः सद्मनि, पद्मनाभ ! भवतः सन्तीर्य दोर्भ्यामिमां
कालिन्दीमुपसृत्य येन चरणौ संवाहयामि क्षणम् ॥२४३॥

[शिववीचिः]

जयत्यमरवाहिनी बहललोलवीचीचलत्-
कपर्दचयचुम्बितश्रवणपालिशाली हरः ।
पुरन्दरपुरस्सरत्रिदशदत्तपुष्पाञ्जलि-
भ्रमद्भ्रमरविभ्रमाकुलितपादपङ्केरुहः ॥२४४॥

यस्त्वां स्फाटिकसौधसुन्दरतनुं नाहं पुरा प्राणमं
यद्वा न न्यधिषि त्वदीयचरणद्वन्द्वं चले चेतसि ।
यन्नाकार्यमहं भवाङ्कुशकथापीयूषपूर्णां श्रुतिं
हे नाथ ! प्रमथाधिनाथ ! स परीतापः कथं शाम्यतु ।।२४५।।

विश्वव्यापिगभीरघर्घररवैर्वाचालितानां दिशा-
मीशानामनिमेषलोचनपुटैरापीयमानो मुदा ।
सन्ध्याताण्डवलोलमौलिविगलद्गङ्गोदबिन्दूत्करै-
रासिञ्चन् भुवनानि चन्द्रतिलकः पायात् पुराणो नटः ।।२४६।।

[कैलाशवीचिः]

धरणिमण्डलमण्डनमिन्दिरा-
सहजमन्दिरमिन्द्रपुरोपमाम् ।
तवसुपर्वण······त्रिपुरान्तकः
शवरणा वरणामसृजत् पुरीम् ।।२४७।।

मणिमये भुवने तव दीपिका-
निहतसन्तमसे मणिकुट्टिमे ।
बहलकुङ्कुमकर्दमभाजि यत्
पुरजनी रजनीं समलङ्घयत् ।।२४८।।

सुरसरित्तटसीम्नि मरालिका-
गतिमशिक्ष्यत यत्र दिवानिशम् ।
वलयकुण्डलनूपुरविस्फुरत्
कनकया न कया खलु योषिताम् ।।२४९।।

श्रुतिसुखोपनिषद्ध्वनिघोषणा-
मुखरगर्भहिरण्मयमन्दिरम् ।
स्तनितवत्स्तनयित्नुरिवादधेऽ
नलमदं नमदङ्गशिखण्डिनाम् ॥२५०॥

अपि परास्तपरापकृतिक्रियाः
परिहृताखिलमन्मथचापलाः ।
सुकृतिनः कृतिनः प्रतिमन्दिरं
विनयिनोऽनयिनोऽपि च यज्जनाः ॥२५१॥

निविडभित्तिहिरण्मयमन्दिरो-
दरनिरन्तरसन्तमसावृते ।
अभिसरन्ति दिवापि यदङ्गना
रसमये समये गतसाध्वसाः ॥२५२॥

वितरतामनिशं रस[1]मन्त्रणा-
मपकृतिं मनसापि न कुर्वताम् ।
अररहन्निजधर्ममुपेयुषा-
मतिथयस्तिथयश्च न निष्फलाः ॥२५३॥

न वितथा व्यसनेष्वपि यत्र वा-
गसुविसर्जनमात्मपथस्थितिः ।
सुरसरित्पय साम[2]विगाहना-
दजनि निर्जलनिष्कृतिसाधनम् ॥२५४॥

मणिगृहान्तरसंस्थितकामिनी-
वदनमच्छतया प्रतिबिम्बितम् ।
स्फुटम[3]बुध्यत यत्र बहिःस्थितै-
रविकलं विकलङ्कविधूपमम् ॥२५५॥

१. यन्त्रणामिति । २. °सां च विगा° इति । ३. °मनुध्यत° इति ।

तुरगपुङ्गवतुङ्गगजव्रज-
श्रमविमर्दसदाविलपुष्कला ।
सुरधुनी समलङ्कुरुते स्म यत्
पुरमपारमपानपरो विधिः ॥२५६॥

स्फटिकभित्तिगवाक्षनिवेशितै
रतिरसश्रमखिन्नवधूमुखैः ।
न दधिरे दधिरेऽत्र गृहा विक-
स्वरसरोजसरोजयिनीं श्रियम् ॥२५७॥

दरमिलन्मणिकङ्कणसञ्चरत्
भ्रमिकुलश्रितनूपुरशिञ्जिजम् ।
यदबलाः सविलासमुपासते
भ्रमणिका मणिकान्तपयोधराः ॥२५८॥

धृतिजुषो मणिकुण्डलिनां गणै-
र्बहुविभूतिभृतो [1]विमलत्विषः ।
उपगतस्य[2] महेश्वरतां च य-
न्निधनिनो धनिनश्च समा गतिः ॥२५९॥

अधिनिशं रमयेदपरामयं
न वयमस्य भवेम वतास्पदम् ।
अहनि यत्र विलाससुखस्त्रियः
पपुरतः पुरतः प्रतिविम्बितम् ॥२६०॥

असितरत्नमयं नवभित्तिभाग्
वसनपीतमपीततनुद्युतिः ।
यदबलाभिनवाम्बुदविस्फुर-
च्चपलया[3] वलयादधिकश्रियम् ॥२६१॥

---

१. विमनेति । २. उपगमस्य इति । ३. °वनया° इति ।

उपलकेषु च यत्र सुरापगा-
सलिलशीकरशीतलवारिषु ।
जपरताः परतापनिवारकाः
मुनिजना निजनाम वितन्वते ।।२६२।।

विहसितेन सितेन विसारिणा
मधुमुषा वचनेन च हारिणा ।
यदबला वनितेव दिवानिशं
जनमनो न मनोभवगोचरम् ।।२६३।।

अजहता निजवर्त्म निशासु यत्
पृथुगवाक्षपथेन समुच्छ्रितम् ।
प्रविशता मणिमन्दिरमिन्दुना
चिरमलम्भि वधूकर[1]जालकम् ।।२६४।।

नयनकज्जलविम्बसमागमात्
समधिकं शुशुभे शशलाञ्छनः ।
मणिगृहोपरि यत्र मृगीदृशा-
मधरतामुपयाति निशाकरः ।।२६५।।

[शान्तरसवीचिः]

संसारकान्तारनिरन्तराल-
सञ्चारखिन्नेन मनोमृगेण ।
निरन्तरं निर्जनमाप्तदेश-
मासाद्य सद्यः सुखमप्स्यते नः ।।२६६।।

---

१. लालकमिति ।

तृष्णावागुरया श्वभिश्च विषयैर्व्यालेन लोभात्मना
कालस्तावदयं तमेव सुतरामासाद्य विद्रावितः।
ध्यानाभ्यासवशोपशान्तमदनत्रासप्रयासश्चिरा-
दात्मारण्यमनुप्रविश्य सुहितो निद्रातु चेतोमृगः ।।२६७।।

अपर्याप्तप्रीतिः प्रविशति परीपाकविरसे
निवृत्ते तत्तत्तद्विषयकुसुमास्वादनविधौ ।
मनोभृङ्गः सम्प्रत्ययमु[1]दयदानन्दसुहितो
हिते ब्रह्माद्वैते विहितरतिरास्ते निरवधिः ।।२६८।।

ज्ञानाङ्कुरोदयनिशाविधुरोऽयसाम-
माक्रान्तमन्धतमसैर्जगदेतदासीत् ।
ब्रह्माद्वयात्तभवदीयतिरोहितान्त-
र्ध्वान्तः समस्तमिदमाकलयामि साक्षात् ।।२६९।।

किं प्रस्थास्ये पुरहरपुरीमन्तरायो महीयान्
लीलालोलं ललितललनामाननं श्यामसर्पः ।
कालं किञ्चित् कमलनयनाकेलिकृत्ये नयामः
तज्जानीमः किमयमहितः श्वो विधाता विधाता ।।२७०।।

पाथोरेखानिर्विशेषावशेषा-
ण्याहुः पुत्रा यौवनं वा धनं वा ।
तन्मा जन्मानर्थकं प्रार्थनीयं
ब्रह्माद्वैते स्थीयतां स्थेमभाजि ।।२७१।।

सम्पन्मित्रं पुत्रकलत्रं तच्चान्यत्
सर्वं मायाजालविवर्तं न तु तत्त्वम् ।
एवं बुध्वा जगद्विवेकी विपिनानां
रागद्वेषौ मोहसमेतौ विनिहत्य ।।२७२।।

---

१. °मुदयमानन्द° इति ।

गलितं वपुः पलितमाविरभूत्
ललितं वपुः कवलितं जरया ।
स्खलितं मनो मनसिजव्यसनात्
मिलितं मुरारिपदपङ्कजयोः ॥२७३॥

यस्य कृते किं न कृतं यदलङ्कृतमेव जन्मतः प्रभृति ।
भारस्तदपि शरीरं शिव शिव जरतामजीवनं हर्षः ॥२७४॥

पुत्राः कलत्रमितरे च सहोदराद्याः
प्रायो वयःपरिणताववशा भवन्ति ।
आजन्म संस्कृत सदा परिपाल्यमान
किं रे कलेवर ! तवाप्यवशत्वमेव ॥२७५॥

इति रसार्णवे पञ्चमः कल्लोलः ।

[षष्ठः कल्लोलः]

[प्रकीर्णवीचिः]

चोलावृते नववधूवदनारविन्दे
प्रातः स्मितं निधुवनस्मरणोपनीतम् ।
शैवालजालपिहितस्य सरोरुहस्य
प्राभातिकीमनुकरोति विकासलक्ष्मीम् ।।२७६।।

एषा वधूः पतिरहं पतिरेष मे स्या-
देतावता परिचयेन सहोपविष्टौ ।
अन्योन्यपाणिपरिशीलनजातभावौ
जायापती परिचयान्तरमन्वभूताम् ।।२७७।।

प्रत्याहृते निवसने किमहं करोमी-
त्यज्ञानतो नववधूरभजन्न लज्जाम् ।
तत्पाणिपद्मपरिशीलनकर्मभाजो
लज्जाप्यभूदथ गतोदकसेतुबन्धः ।।२७८।।

मा कोकिले ! कलहमाचर वाङ्निमित्तं
केशेन कान्तिरपि ते मुषिता सुमुख्या ।
हंसि ! क्षमस्व गतिविभ्रमचौर्यमस्यै
क्षान्तं महद्भिरपि तद्द्विरदैर्यथास्यै ।।२७९।।

मत्कान्तिरेव मुषिता कुटिलैरमुष्याः
किं कुन्तलैरिति विभाव्य जिघृक्षवोऽमी ।
भृङ्गा भ्रमन्त्युपरि माल्यवतां कचाना-
मागस्पदं किमपि किं लघवः क्षमन्ते ।।२८०।।

एकस्तमालविटपी विटपैः समन्ता-
दाछन्नभूमिवलयो भवनोपकण्ठे ।
भास्वत्करारिजितमस्य यथा तमिस्रं
येनात्र बिभ्यति ततस्त्वमपीहमानाः ।।२८१।।

यस्मिन् त्वया सह मया बदरीनिकुञ्जे
पुञ्जीकृतानि बदराणि पचेलिमानि ।
भूता प्रसिद्धिरिह सम्प्रति गोकुलेऽस्मिन्
मा[1] त्वं मयापि सह तत्र पुनः प्रयासीः ।।२८२।।

हे नन्दनन्दन ! भवन्त[2]मयं शिशुर्मे
ह्यः[3] प्रोषिते पितरि याचति किञ्चिदेतत् ।
सायं स्वयं समुपगत्य पयस्विनीयं
दोह्या तथोषसि कियन्ति चिदप्यहानि ।।२८३।।

न तावदचिरप्रभा स्फुरति वारिवाहं विना
क्व नाम विपिनं विना भवति वीरुदुल्लासिनी ।
शिरीषकुसुमादियं मृदुरतो न हैमी लता
विधेरभिनवैव वा जयति सृष्टिरेतादृशी ।।२८४।।

न भ्रूरियं न च कलिन्दसुतातरङ्गो
[4]नानिश्चला मधुपपंक्तिरियं सरोजे ।
किं नाम कामधनुरेतदनाहितज्य
मप्याशुगान् क्षिपति मर्मभिदः कटाक्षान् ।।२८५।।

---

१ सा इति । २. चरन्त° इति ।
३. श्वः इति । ४. नालिश्चला इति ।

तपनतनयावीचिः कस्मादियं विधुमण्डले
मधुपरमणीपंक्तिः प्रायः प्रफुल्लपयोरुहे ।
इयमपि वृथाशङ्का नैतन्मनोभवकार्मुकं
मसृणमधुरा भ्रूवल्लीयं भवेत् कुटिलभ्रुवः ।।२८६।।

दूरे सम्प्रति दयितो हृदि जागरितः पिकस्वरैर्मदनः ।
शमनस्यायं कालो मलयानिल ! कथय कस्य दूतोऽसि ।।२८७।।

जातः करटकुलाये चिरसमयं पोषितः करटैः ।
किरति गिरं मधुमधुरं किमकृत सुकृतं कुहूकण्ठः ।।२८८।।

जानासि कोकिलकुटुम्बिनि ! कोकिलानां
किञ्चिद् विशेषमपि सम्प्रति निश्चिनोमि ।
मानग्रह[1]ग्रहिलयापि निशावसाने
यत्कान्तयोपगतमत्र स एव हेतुः ।।२८९।।

एकश्चन्द्रो जगति निहितः सोऽधुनास्तं प्रयातो
दीपश्चैको भुवनभवने सोऽपि निर्वाण एव ।
प्रादुर्भूते तमसि गहने क्षुद्रखद्योतपोता-
रब्धोद्योते कथमिह भयात् साधवः सञ्चरेयुः ।।२९०।।

अस्तंगते दिनकरेऽस्तमिते शशाङ्के
निर्वाणतामुपगते च महाप्रदीपे ।
खद्योतपोत कटिदीपिकया कयापि
सान्द्रे तमस्यहह सम्प्रति सञ्चरामः ।।२९१।।

---

१. प्रविलयापि इति ।

कां कां कोकिल ! काकलीं न कुरुषे कामोऽपि यत् किंकरः
प्रायः कापि कदापि तत्र न गता कान्तस्य कर्णान्तिकम् ।
काकाः कापटिकाः करम्भकवलक्रीडाकुलाः केवलं
कौटिल्यात् कथयन्ति कर्कशमतेः किं किंवदन्तीमपि ।।२६२।।

पुष्णाति सैव मदनं हृदये निवेश्य
बध्नाति सैव जगतीयुवमानसानि ।
मथ्नाति सैव हृदयं सममेव यूनां
किं किं न कर्म कठिनं कुरुते कृशाङ्गी ।।२६३।।

विद्युल्लता वा शशिनः कला वा
भुजङ्गमूर्ध्नश्च मणिप्रभा वा ।
तन्वी भवेद् येन कदापि दूरात्
नैवं दृशोर्गोचरतामुपैति ।।२६४।।

एतस्याः कमलदृशो दृशोरहं स्यां
दूरादहोऽनुभवगोचरः कदापि[?] ।
एतावन्मम चेन् मनोरथो न वास्याः
संस्पर्शे भुजगफणामणिप्रभायाः ।।२६५।।

चाञ्चल्यं परिहर चित्त ! चेतनानां
नासभ्ये क्वचिदपि दृश्यते प्रवृत्तिः ।
विद्युद् वा भुजगफणामणिप्रभा वा
कस्यैतद् द्वयमपि हस्तदानयोग्यम् ।।२६६।।

चेतश्चञ्चलतामपास्य कमपि स्थेमानमासादय
द्वित्राण्येव दिनानि हन्त विरहक्लेशस्तवापीदृशः ।
आगन्तैव तदा मम प्रियतमो कण्ठस्थलाद् वा बहिः
प्राणाः स्युर्न ततः परं तव यतः पश्यामि चिन्तामिमाम् ।।२६७।।

कर्णे करोति कलिकां नव किंशुकस्य
पाणावशोकनवपल्लवमुल्लसन्तम् ।
मालां च मूर्ध्नि सरसामविमुक्तकानां
येषां वसन्तसुषमा सुखमातनोति ॥२९८॥

गम्भीरनर्दखुरभूमितलावघात-
वल्मीकभञ्जन विभाव्य विषाणकण्डूम् ।
कुब्जीभवत्यनुपरस्पररोधियुद्धं
युद्धं भयङ्करमिदं वृषयोरमूलम् ॥२९९॥

अर्धावृतस्तनतटीघटमानसान्द्र-
पाटीरपङ्कपरिशीलनलब्धगन्धाः ।
लाटीतनुश्रमनुदो हिमशीतमन्दाः
पम्पास्पृशो निशि वहन्ति शनैः समीराः ॥३००॥

मुग्धे ! कलानिधिकलां प्रथमामकस्मा-
दालोकने किमिति सम्प्रति [प्रीति] मेषि[1] ।
एवैव पञ्चषकलाः निचिताः क्रमेण
तापाय किन्तु भविता तव विप्रयोगे ॥३०१॥

मध्ये ब्रह्माण्डभाण्डं विहरति भवतः कीर्तिरेषा स्फुरन्ती
पारेऽकूपारमेको भ्रमति च भवतस्तीव्रतापः प्रतापः ।
मध्ये संग्राममेकः स्फुरति च बहुशो निष्कृपस्ते कृपाणः
पारे वारांनिधेस्त्वद्गुणगणगणनातत्पराः के न लोकाः ॥३०२॥

इहैव हैमेन मृगेण वञ्चिता
वयं गतास्त्वामपहाय दूरतः ।
निहत्य तं यावदुपैमि तेऽन्तिकं
जहार तावद् भवतीं दशाननः ॥३०३॥

१. मेषा इति ।

ह्रिया च भीत्या च विवर्णतां गतं
निरागसोऽप्यस्य कनीयसो मुखम् ।
शुचा च रोषेण च यन्निरीक्षितं
तदद्य यावन्न दुनोति किं मनः ॥३०४॥

एषैव सा पञ्चवटीकुटीयं
यामध्यवात्सं सुचिरं सुखेन ।
गोदावरीयं शिशिरैः समीरैः
नाप्रीणयन्मां मृगयावसाने ॥३०५॥

कृतकगोपविभावनया तथा
नवनवैः स्मरकेलिकुतूहलैः ।
सरसयावकयापि च दम्पती
चिरतरं रतिरङ्गमवापतुः ॥३०६॥

अहिरहिरिति सख्या संभ्रमाद् बोधितापि
त्वरितचरणपातं साध्वसेन व्रजन्ती ।
अकृत यदभिसारे साहसं सा हसन्ती
श्रुतिपथमपि नेतुं वाक्पथं वा न शक्यम् ॥३०७॥

यदि तुहिनमयूरो रज्यते चक्रवाक्यां
यदि भवति चकोरी भास्वतः प्रीतिपात्रम् ।
अभिमतजनचेतोहारिणी त्वं तदा स्याः
[प्रियसखि]मम दूतीकृत्यमेतावतैव ॥३०८॥

कतिपयपदमात्रं निर्गता देहलीतः
फणिगणफणरत्नालोकमालोकयन्ती ।
प्रभवति न च गन्तुं नोपरन्तुं मृगाक्षी
रजनिमभिसिसीर्षुः[1] स्थानमेवापनिन्ये ॥३०९॥

---

१. सिसृक्षुः इति ।

कामः कुलालकुलपांशुल एष येन
निर्माय हेमकलशावलसः कथञ्चित् ।
रेखोपरेखघटनाविमुखः क्रमेण
हैमीं लतां नमयितुं व्यसनान्यवर्तत्।।३१०।।

यदि हृदि मदिराक्षीं स्वापकाले त्वमापः
किमिति सुकृतिभाण्डं निह्नुषे मां पुरश्च ।
भ्रमरमुखविनिर्यद्द्वारधीरेव लक्षः[?]
कथयति तव चेतोवृत्तिवार्तां कटाक्षः ।।३११।।

अभिन्नरूपा मम दृष्टिरासी-
दाशीविषे वा रमणीमुखे वा ।
इतस्तु कामे विनिहन्तुकामे
योषित्सु जाता खलु पक्षपातः ।।३१२।।

धातः पितासि जगतः किमनर्थसूत्र-
मेवं विधं सृजसि वस्त्वतिलोभनीयम् ।
एतादृशी यदि भवेदपरापि काचि-
दुन्मादिकं जगदिदं न भवेदिदानीम् ।।३१३।।

मा मा कोकिलकाकली तुहि तुहीत्येतन्मनोहारिणी
निःश्वासः स च मालतीपरिमलस्तादृक् स पम्पानिलः ।
दृग्भङ्ग्यैव लतागृहोदरगतास्ते ते युवानो जनाः
स्मर्यन्ते न पुनः स कोऽपि समयो नाहं न वा मन्मथः ।।३१४।।

आरामेऽस्मिन् मलयपवनोल्लासिकङ्कोलपुष्पे
नादोन्माद्यन्मधुपरमणीरम्यगीताभिरामे ।
त्वञ्चेद्गच्छस्यमृतलहरीचञ्चले वञ्चयित्वा
जातः सोऽयं कुसुमधनुषः शस्त्रसंन्यासकालः ।।३१५।।

अतीन्द्रिये यद्यपि लोचने मे
प्रीत्या[1] चकोराविति निश्चिनोमि ।
यद्दृष्टमात्रे रमणीमुखेन्दा-
वानन्दमात्यन्तिकमादधाति ॥३१६॥

चैषीर्मा बदरीफलानि विपिनं यासीस्त्वमेकाकिनी
भाङ्क्षीर्मा वलयानि तानि सरले ! माङ्क्षीः पदे नूपुरम् ।
वात्सीर्मा विजने ... ...
हन्तैवं सखिशिक्षितापि नखरैः स्वैः स्वामभित्सीस्तनुम् ॥३१७॥

चेतस्त्वयि न्यस्तमपास्तधैर्यं
प्रत्यर्पितं चेन्न वदान्य ! यावत् ।
न्यासापहारेऽपि तवापराधं[2]
सहिष्यते किं स्मरसार्वभौमः ॥३१८॥

चेतश्चोरितमक्षि चोरितमदो धैर्यं तथा चोरितं
प्राणानप्यथ हर्तुमिच्छसि यदि स्वस्त्यस्तु साध्येन किम् ।
राजा चेन्मदनः कुमार्गचलितं त्वां शासितुं न क्षम-
स्तन्मन्ये मम यादृशी गतिरियं सा स्यात् परेषामपि ॥३१९॥

बालस्यास्य नखं लुनीहि धयतोऽस्याद्यैव तीव्रैर्नखैः
वक्षः सक्षतमस्ति किञ्च कबरीप्रच्छेदनायाधुना ।
शय्यातश्च बहिर्गतेऽस्य रजसा व्याप्ता तवेयं तनु-
रित्थं नापितयोषितं प्रति वधूवाक्यं न हासाय किम् ॥३२०॥

स्नानायागतया मया सहचरीं हित्वैव वापीमिमां
श्वश्रूहारमणिर्व्यलोकि पतितः कुत्रापि कुञ्जोदरे ।
काकेनाथ शुकेन वा सखि ! समानीतो भवेदित्यमुं
नीत्वा तत्र सपत्रपं परभयोऽप्यस्मिन्नपास्तस्तया ॥३२१॥

---
१. भीत्या इति । २. तवापिबाधमिति ।

भर्तुर्विल्वदलार्चितव्यसनिता तेनाहमेकाकिनी
प्रत्यूषे वनमेत्य कण्टकमयीं शाखां व्यकर्षस्तरोः ।
गात्रं कण्टककोटिजर्जरमिदं किं तावदेतावता
विक्षिप्ता यदमी कचास्तदपरं शङ्कास्पदं नः स्थिताः ।।३२२।।

नेयं विद्युन्न च शशिकला नापि पीयूषधारा
स्नेहप्राप्त्या प्रसृमरतनुर्नापि दीपाङ्कुरोऽयम् ।
एषा प्रायो मदननृपतेः काञ्चनी चापयष्टिः
येनोत्तुङ्गस्तनभरवशाद् भज्यते नानमन्ती ।।३२३।।

इन्दाविन्दुमुखि ! त्वमेव कुरुषे निन्दामिहेन्दीवरम्
द्वान्द्वं नास्ति चकास्ति लाञ्छनमिति व्याहृत्य दोषद्वयम् ।
अक्ताः कज्जललेखया स्वपिषि चेत्त्वं मीलयित्वा दृशौ
त्वद्वक्त्रेण तवाभिदास्त[?]वचसा विम्बे सुधांशोरपि ।।३२४।।

एणीदृशः प्रणयकोपपरादिदानी-
मन्यादृशी नयननीरजनीतिरन्या ।
भ्रूवल्लिवक्रिमनियन्त्रणनिश्चलापि
धाराः किरन्नमृतबिन्दुमयीरनल्पम् ।।३२५।।

उन्मीलनं ते गुणसाध्वसेन नो
...विलनमपि स्मरते सनाभिः ।
सङ्कीर्णरूपमिदमक्षि मृगेक्षणायाः
यष्टिर्मनोभवशरस्तु रणान्तकारी ।।३२६।।

इति रसार्णवे षष्ठः कल्लोलः

समाप्तोऽयं ग्रन्थः

परिशिष्टम् (१)

विख्यातवैदुष्यस्य शङ्करमिश्रस्यास्य प्रसरन्तीं कीर्तिमसहमानाः दुष्टबुद्धयः कदाचिद्गङ्गातटमधिवसतोऽस्य पितुः सकाशमेतस्य वेश्यागामित्वं लाञ्छयामासुः। तेन परिखिन्नमानसः पिता जलान्योक्त्या तं शिक्षितुं प्रायतत। पुत्रोऽपि मतिमान् सप्रतिभश्चेति गजान्योक्त्या तमुत्तरयां चकार। पुनः पिता साक्षादेव परीवादवार्तां प्राकाशयत्। अनन्तरं पुत्रश्चन्द्रान्योक्त्या तदीयं संशयमपाकरोदिति, चत्वारि पद्यानि प्रसङ्गेऽस्मिन् पुत्रजनकयोरनयोः कर्णपरम्परया श्रूयन्ते। यथाहं वेद्मि नाद्यावधि कुत्रापि तानि प्रकाशितानि, तस्मादिह तदीयकाव्यस्य रसार्णवस्य परिशिष्टतया प्रकाश्यन्ते। परमगुरूणां महावैयाकरणानां दीनबन्धुझामहाशयानां मुखकमलतो मया सप्रसङ्गं श्रुतानि संगृहीतानि चैतानि। तानि यथा—

शैत्यं नाम गुणस्तवैव तदनु स्वाभाविकी स्वच्छता
किं ब्रूमः शुचितां व्रजन्त्यशुचयः स्पर्शेन यस्यापरे।
किञ्चातः परमस्ति ते स्तुतिकथा यज्जीविनां जीवनं
त्वञ्चेन्नीचपथेन गच्छसि पयः कस्त्वां निरोद्धुं क्षमः॥

[पितुः भवनाथस्येदम्]

तापो नोपगतस्तृषा न च कृशा धूता न धूली तनो-
र्न स्वच्छन्दमकारि कन्दकवलः का नाम केलीकथा।
दूरोन्मुक्तकरेण हन्त करिणा स्पृष्टा न वा पद्मिनी
प्रारब्धो मधुपैरकारणमहो झांकारकोलाहलः॥

[पुत्रस्य शङ्करमिश्रस्येदम्]

परीवादस्तथ्यो भवतु वितथो वापि महतां
तथाप्युच्चैर्धाम्नां हरति महिमानं जनरवः ।
तुलोत्तीर्णस्यापि प्रकटनिहताशेषतमसो
रवेस्तादृक् तेजो नहि भवति कन्यां गतवतः ।।

[पितुर्भवनाथस्य]

सुधांशोर्जातियं कथमपि कलङ्कस्य कलिका
विधातुर्दोषोऽयं न च गुणनिधेस्तस्य किमपि ।
स किं नात्रेः पुत्रो न किमु हरचूडामणिरसौ
न वा हन्ति ध्वान्तं जगदुपरि किं वा न वसति ।।

[पुत्रस्य शङ्करस्य]

इति ।

परिशिष्टम् (२)

श्लोकानां वर्णानुक्रमणी

इति ॥

TO OUR CONTRIBUTORS

The *Journal of the Gangānātha Jhā Kendrīya Sanskrita Vidyāpeetha* is a quarterly research Journal of Indology. Articles in all branches of Indology are invited from the scholars for publication in the Journal.

The articles should normally be written in English. however, those written in Sanskrit or Hindi may also be accepted. The journal also publishes small, hithertoo unknown Sanskrit works or those edited afresh with the help of new manuscripts material The articles sent in for publication should be typed in double space with sufficient margin on the left on one side of the paper. Footnotes should be numbered in consecutive order. All Sanskrit and non-English words should be underlined In Bibiliographical references the titles of journals and books should be underlined and the place as well as the year of the publication in respect of books should be mentioned at its first occurrence.

The journal follows the international system of transliteration of Sanskrit words.

Each contributor is given 25 offprints of his article free of cost along with a copy of the issue of the Journal containing his paper. The authors are requested to give their full postal addresses and to supply a short *bio data* for favour of publication in the journal.

The Journal also publishes obituaries of the Sanskrit scholars, comments on the articles published in this Journal, book reviews and other relevant material pertaining to the field of Indology. The publishers are requested to send two copies of the work that they want to get reviewed in the columns of this Journal.

All communications are to be addressed to :

The Principal

G. N. Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
ALLAHABAD-2
(*India*)